UMMU'L - KITĀB

Introduzione, traduzione e note
di
PIO FILIPPANI-RONCONI

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

UMMU'L-KITĀB

Introduzione, traduzione e note
di
PIO FILIPPANI-RONCONI

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE

ISTITUTO UNIVERSITARIO ORIENTALE DI NAPOLI

UMMU'L-KITĀB

Introduzione, traduzione e note
di
PIO FILIPPANI-RONCONI

NAPOLI 1966

Prefazione	pag.	VII
Nota introduttiva	»	XVII
Introduzione	»	1
Questione I	»	25
Questione II	»	29
Questione III	»	37
Questione IV	»	45
Questione V	»	49
Questione VI	»	57
Questione VII	»	77
Questione VIII	»	101
Questione IX	»	107
Questione X	»	109
Questione XI	»	113
Questione XII	»	115
Questione XIII	»	119
Questione XIV	»	121
Questione XV	»	125
Questione XVI	»	129
Questione XVII	»	137
Questione XVIII	»	143
Questione XIX	»	145
Questione XX	»	151
Questione XXI	»	155
Questione XXII	»	157
Questione XXIII	»	163
Questione XXIV	»	173
Questione XXV	»	177
Questione XXVI	»	181
Questione XXVII	»	185
Questione XXVIII	»	191
Questione XXIX	»	195
Questione XXX	»	199
Questione XXXI	»	203
Questione XXXII	»	209
Questione XXXIII	»	211
Questione XXXIV	»	215
Questione XXXV	»	221
Questione XXXVI	»	223
Questione XXXVII	»	225
Questione XXXVIII	»	229
Registro	»	231
Bibliografia	»	293

A Wladimir Ivanow
ed a
Henry Corbin
con devozione e riconoscenza

PREFAZIONE

Il presente studio si propone, in primo luogo, di offrire una traduzione intellegibile e coerente di un testo gnostico linguisticamente e idealmente di difficile comprensione, in modo particolare nei punti in cui è più interessante, o perché esprime concezioni originali, o perché espone una sintesi singolare di dottrine accolte da disparati sistemi religiosi.

In secondo luogo questa opera si propone di provvedere di materiale di studio e di elaborazione coloro che, non essendo specializzati in questo particolare campo dottrinario e linguistico, non posseggano professionalmente l'apparato di nozioni necessarie per affrontare la lettura critica di un testo della difficoltà di questo presente e, tuttavia, desiderino essere ragguagliati circa le teorie che esso espone, teorie che rivestono interesse grandissimo per gli studi comparativi nel campo religioso e filosofico. In verità, gran parte delle dottrine, concezioni e idee riferite da questo testo non sembrano appartenere al mondo religioso mussulmano, non solo, ma talvolta neppure a quelle particolari forme di gnosi che, nell'àmbito islamico, acquisirono cittadinanza in varî movimenti ismaeliti, *ḫaṭṭābī* e *ṣūfī*. Per questo motivo, sopratutto, ogni capitolo è corredato da un apparato di note, con l'intento di soddisfare le seguenti necessità: emendare ed integrare il testo, laddove sia possibile; renderne agevole l'intelligenza e, in terzo luogo, rintracciare l'origine delle concezioni religiose, filosofiche e psicologiche che esso presenta, ordinandole secondo un filo logico, di modo che il lettore possa rendersi conto del loro significato e delle loro implicazioni ideali, risalendo anche all'eventuale loro filiazione da altre scuole di pensiero. Per tale ragione, le note in parecchi

capitoli si susseguono l'un l'altra — come un commento al testo — in modo da rendere più evidente la tessitura, l'ordito delle idee che, da una prima lettura, sembrano spesso aggrovigliate, confuse e interrotte da divagazioni.

Nonostante i rimaneggiamenti, le riduzioni e le trasformazioni subìti dal testo nel corso di circa un millennio (la copia esaminata reca la data del 1296 H./ 1879 E.V.), dovute in gran parte alle esigenze della *taqiyya* per un insegnamento che, in origine, forse non era neppure islamico (attribuendo al termine di Islām la comune accezione), l'impressione che si ricava dallo studio attento e minuzioso dell'opera non è quella di un centone di idee stravaganti (come è sembrato a qualche islamista, compreso l' Ivanow, pur dottissimo in questa specie di letteratura), bensì si ha la sensazione che questo testo sia in qualche modo il riassunto, sotto forma di breviario o di *encheiridion,* di un corpo di antiche dottrine ben più ampio ed omogeneo, in cui queste siano esposte in forma ellittica e quasi allusiva, senza alcun commento che ne caratterizzi l'effettiva portata filosofica e ne determini i precisi contorni dogmatici. Chiunque abbia avuto dimestichezza, ad esempio, con la letteratura mistico-liturgica dei *tantra* buddhisti, avrà conosciuto testi nei quali questo aspetto è prevalente. A parte gli argomenti concreti che verranno esposti nella *Nota Introduttiva* e nelle note alle varie *Questioni* del testo, questo aspetto « fisionomico » è uno dei motivi che ci fanno arguire un notevole influsso indiano settentrionale — *mahāyāna* o *śaiva* — sulla composizione del credo dottrinario dal quale discende questa opera.

Tuttavia la questione degli influssi (quelli manichei, mazdei, buddhisti e gnostico - « sabei » sono imponenti) non deve ingannare circa la vera essenza e la « strumentalità » di questo singolare documento. In altri termini, il problema dell'*Ummu'l-Kitāb* non si esaurisce nell'individuare e intendere con tutte le loro ramificazioni i suoi diversi *theolegoumena,* bensì implica la comprensione delle dimensioni psicologiche per le quali detti filosofemi, o come si vogliano denominare, diventano esperienza vivente per gli adepti alla sètta e, come tali, costituiscono una *substantia intellegibilis* e non un mero articolo di fede. Questo problema, squisitamente gnostico, consiste nell'abbracciare, con lo studio, sia le teorie esposte dal testo (rintracciarne le origini,

determinarne l'esatta fisionomia eccetera), sia la condizione del myste che le sperimentava come sua azione interiore. Né con questo vi è pericolo di cadere nel vago e nel fantastico, perché il testo medesimo ad ogni passo indica con precisione, che diremmo « anatomica » se non fosse psicologica, i *loca imaginalia* ove, nell'intimo dell'entità umana, si verificano gli eventi, i drammi e le metamorfosi altrove raffigurati come cosmici, cioè trascendenti il limite del soggetto umano. Questo, e non tanto le singolari teorie esposte, è l'aspetto più distintivo dell'*Ummu'l-Kitāb*, l'aspetto che più lo avvicina a quel particolare modo di essere delle scuole filosofiche e mistiche indiane, ove la teoria abbraccia anche la metodologia, cioè la disciplina, per cui la dottrina diventa *anubhava,* esperienza diretta, percezione immediata del suo contenuto. Tutte le vicende descritte con profusione di colori nell'*U. K.* si svolgono, pertanto, in una particolare condizione estatica che corrisponde ad un mesocosmo simbolico, mediatore fra il « dramma in cielo » ed il soggetto che lo sperimenta entro se stesso (v. in particolare il f. 209). Esso è, sia pure con caratteri accentuati, quel *mundus imaginalis* che la mistica islamica conoscerà più tardi come *ʿālam al-miṯāl.*

La *Nota Introduttiva,* che riassume alcuni aspetti fondamentali dell'opera, contiene in buona parte il contenuto del nostro articolo « *Note sulla Soteriologia e sul Simbolismo Cosmico dell'* " *Ummu'l-Kitāb* " », Napoli 1964 (v. *post*). In quell'articolo, infatti, si anticipavano alcuni aspetti dell'opera di cui ora si presenta per prima volta la traduzione completa. Poiché il criterio seguito nella traduzione è soprattutto quello di offrire un testo leggibile ed intellegibile, è stato necessario frequentemente emendare, correggere ed integrare in più parti l'opera originale, il cui stato linguistico è tale che qualunque edizione con la pretesa di purgare e di armonizzare il testo finirebbe per diventarne una rifacitura, quindi una falsificazione. Vi è, anzi, da essere grati al grande studioso W. Ivanow che, nella sua edizione del 1936 qui seguita, ha saputo conservare il testo originale, pur collazionandolo con altri manoscritti, con tutte le sue incongruenze di pensiero dovute frequentemente non solo all'incomprensione dei copisti, ma anche ad errori sintattici e morfologici che, a forza di ripetersi, finiscono per rappresentare un insieme di caratteristiche proprie alla forma di persiano in cui

è redatto il testo. Vale a dire: non si sa dove finiscano gli errori e dove, invece, cominci il linguaggio peculiare dell' *U.K.*

La questione della lingua dell' *U.K.* costituisce un elemento d'importanza fondamentale, non tanto per ragioni filologiche, che non interessano gran che l'assunto della presente opera e che sono già state rapidamente accennate dall' Ivanow nell' *Introduzione* alla sua edizione del testo (pp. 9-15), quanto per motivi storici e filosofici. Cioè a dire: l'analisi linguistica dell' *U.K.*, che nel corso dell'opera viene condotta caso per caso, permette di discernere gli strati storici e perfino « geografici » della sua composizione. A parte la modernità dei mss. disponibili, che, come osserva l' Ivanow, non ci permette di condurre uno studio esauriente sull'argomento, l'elemento che balza alla vista di qualunque lettore è che si tratta di una forma molto arcaica di neopersiano, conservatosi in ambiente indiano, o limitaneo ad una area linguistica indiana (le varie contaminazioni fra le proposizioni *bā, bé* ed *az* ne sono un esempio). Ma ciò che maggiormente colpisce, nella lettura del testo, è che, accanto ad una forma di espressione la quale — sebbene arcaica — non ha nulla di culto, ma piuttosto di dialettale e popolare, vi sia una ricchissima nomenclatura filosofica e religiosa, per denotare, inoltre, filosofemi, più che ardui, astrusi, tale da farci supporre che questa specie di breviario-catechismo sia stato preceduto da un vasto ed approfondito insegnamento, impartito da maestri non ignari di dottrine neo-pitagoriche, qabbālistiche, zurvanite e mazdee ortodosse, *vajrayāna*, « sabee » e, naturalmente, manichee, dato che la parte manicaica sembra formare l'intelaiatura ideale di tutta l'opera. Detto in due parole, l'impressione che si ricava dalla dottrina di cui questa opera è un postumo riassunto, è che in essa confluiscano — entro una cornice eminentemente zurvanita-manichea — due correnti di pensiero: una prima « gnostica », proveniente da quel « parallelo spirituale » che si estende da Edessa a Niṣibīn a Ḥarrān a Gondē-Shāhpūr, ove si compì la sintesi mistico-filosofica del pensiero tardo-antico (fino da prima della chiusura della Scuola di Atene nel 529: la « scuola persiana » di Niṣibīn esisteva già nel 364), che poi fornirà l'alimento filosofico al primo Islām, sino alla compilazione dell'enciclopedia degli *Iḫwān aṣ-Ṣafà*; una seconda corrente, portatrice, più che di idee filosofiche, di esperienze « mistiche »,

proveniente — questa — dal Gandhāra, zona limitrofa al Pamīr, ove, appunto, si è conservato fino ai giorni nostri l'insegnamento dell'*U. K.* In questa seconda corrente, a parte le forme teoriche *śaiva* (*krama*) e *vajrayāna* molto chiaramente discernibili, il contenuto è principalmente costituito da pratiche di genere *yoga* (parzialmente di *laya-yoga*). Questi due influssi o correnti sono facilmente differenziabili. Mentre il primo permea idealmente tutta l'opera, il secondo sembra soltanto strumentale. Se è realmente così possiamo concludere, almeno per quanto riguarda il fondo dottrinario dell'opera, che ci troviamo di fronte al testo di una scuola persiana di origine manicheo-mazdaica (l'elemento mazdeo è molto evidente, in particolar modo nelle ultime questioni: vedansi la funzione dei tre Našēdar / Ušētar, ff. 363, e le figure degli altri tre Salvatori Samīʿā, Bahman e Kafū, nei quali abbiamo riconosciuto Sraoša, Vohu Manah e Rašnu, *ibidem,* v. p. 189 ss.), mediatrice fra una gnosi di probabile origine siriaco - « babilonese » ed una tecnica soteriologica di derivazione *śaiva-vajrayāna.* Il caso è unico e, pertanto, molto importante: esso potrebbe illuminarci circa le eventuali origini indiane di alcuni insegnamenti di genere estatico realizzativo presso varie scuole *ṣūfī* persiane, da Abū Yazīd al-Bastāmī (*vulgo* « al-Bisṭāmī », allievo dell'*indiano* Abū ʿAlī as-Sindī!) in poi, fino alle moderne scuole *šayḫī.*

Ammessa questa ipotesi circa le origini pre-islamiche della sètta dell'*U. K.*, il problema che si pone è quello relativo alla sua islamizzazione ed alla sua adesione formale all' Ismaelismo riformato. L'unico argomento di una iniziale *taqiyya*, divenuta successivamente professione di fede, come è accaduto probabilmente a varie sètte semi-islamiche (con le quali, fra l'altro, quella dell' *U. K.* ha molti punti di somiglianza e di contatto) degli Yazīdī, dei così detti *ʿAlī-ilāhī* e degli stessi Nuṣairī, non è soddisfacente, perché molti elementi gnostici « mesopotamici », astrali ecc. di questa sètta mostrano di essere giunti a far parte del suo credo, proprio per tramite di qualche movimento « islamico » del *ġuluww*, quasi certamente della *ḫaṭṭābiyya*, come osservano implicitamente i proff. L. Massignon e W. Ivanow (op. cit., p. 7; vedi il commento alla eulogia iniziale in cui si legge «*...wa ālay-hiʾs-salsal...*». in cui il termine *āl* posto al duale abbraccia i due membri adottati dall'*ahluʾl-bait* - Salmān ed Abūʾl-Ḫaṭṭāb). È invece proba-

bile che la rapida islamizzazione di questa sètta, che noi postuliamo di origine pre-islamica, sia dovuta non solo a qualche specie di *taqiyya* iniziale, ma sopratutto alla simbiosi con sètte eretiche mussulmane, prima politica e poi ideale, del genere di quella avvenuta — nei primi 150 anni dell'Hegira — in varie parti dell'Īrān fra zoroastriani, mazdakiti e mussulmani ribelli, in seguito ai moti di Bihāfrīd, di Abū Muslim, di Sindbād, di al-Muqannaᶜ e di Pāpak, di al-Muḫtar e di Muġīra (in questi ultimi tre si hanno vere e proprie fusioni dottrinarie fra zoroastriani e mussulmani, con l'aggiunta di teorie sconosciute alle due religioni, come la trasmigrazione delle anime, la personalità divina dell'*Imām*, il culto del « trono vuoto » eccetera, proprie, invece, a varie sètte gnostiche. Cfr. la descrizione delle dottrine e dei costumi degli *ḫurramī* / *ḥaramī* nel *Fihrist* di Ibn an-Nadīm, ed. Flügel, p. 342) [1]. Il momento storico di Abūʾl-Ḫaṭṭāb deve aver provveduto la sètta dell'occasione definitiva per compiere il suo ingresso, sia pure teorico, nell' Islām, e della circostanza per cui essa si è successivamente « agganciata » al movimento ismaelita. In tali condizioni gli elementi gnostico-astrali, neo-pitagorici, ermetici e qabbālistici che la sètta possedeva sin dalle sue origini trovarono facile ambientazione in questa forma di *šīᶜa* estrema che, dalla sua patria originaria mesopotamica, riconduceva nell'Īrān orientale concezioni mistico-religiose analoghe a quelle che secoli prima erano state diffuse nelle medesime regioni da missionari manichei e forse di altri movimenti gnostici « persiano-babilonesi », eterodossi rispetto al Mazdeismo ufficiale, a noi non ancora ben noti. Ammettendo queste ipotesi, che la lettura attenta del testo rende molto plausibili, sarebbe avvenuta non tanto un'innovazione radicale nelle dottrine della sètta in seguito alla sua « islamizzazione », quanto una convergenza fra le sue dottrine originarie e quelle portate da qualche missionario ismaelita o, meglio, da qualche banda fuggiasca di *ḫaṭṭābī*, in quel remoto angolo dell' Īrān orientale. L'adesione formale all'Ismaelismo può aver avuto luogo, in conseguenza di questi precedenti, anche più tardi, ad esempio in seguito alla *daᶜwat* dello stesso Nāṣir-i Ḫosraw « *ḥuǧǧat-i Ḫorāsān* », che

[1] La storia del periodo suaccennato e delle varie dottrine è brevemente trattata da A. Bausani, in *Persia Religiosa*, pp. 147-195.

trascorse gli ultimi dieci-vent'anni della sua esistenza nella zona del Badaḫšān, andando a morire a Yomġān nell'alta valle del Kökča verso il 465-70/1072-77 [2]. Tutto ciò sarebbe avvenuto proprio agli inizî della nuova predicazione di Ḥasan-i Ṣabbāḥ [3], che condusse alla presa dell'Alamūt (483/1090) ed alla successiva espansione dell'Ismaelismo riformato dalle sponde del Mediterraneo alle frontiere dell'India e, quindi, al rinvigorimento di antiche concezioni gnostiche ed al loro crescente sincretismo con movimenti religiosi estranei all'Islām. Ma, con ciò, ci siamo già addentrati in un argomento al quale è dedicata la seguente *Nota Introduttiva.*

Prima di passare a questa esponiamo i criteri ai quali ci siamo attenuti nell'interpretazione del testo e nella trascrizione dei termini e dei passi di particolare interesse. Questi criteri sono fondamentalmente due che, di primo acchito, possono anche sembrare ovvii, ma l'adozione dei quali esige la continua memoria e la costante visualizzazione di tutta l'opera nel suo insieme. In primo luogo si è cercato di emendare il testo senza forzarlo e senza turbarne l'andamento, anche laddove sarebbe parso opportuno qualche rifacimento radicale; per ottenere questo risultato ci siamo sempre richiamati ad altri passi affini dell'opera, in modo da conservare l'omogeneità dell'interpretazione. Il secondo criterio è stato quello di attribuire ai termini una gamma costante e non troppo ampia di significati, in modo da non sconfinare nell'arbitrario e nel soggettivo: ciò ci ha permesso, fra l'altro, di stabilire con molta sicurezza le strette analogie esistenti fra alcune concezioni dell'*U. K.* e simili teorie indiane *vajrayāna e śaiva.* Come si può osservare nel repertorio finale, vi sono alcuni vocaboli ed espressioni suscettibili di molte interpretazioni, a seconda del particolare contesto in cui si trovano, altre che, invece, debbono venire interpretate in maniera diversa da quella consacrata dall'uso. Un caso del genere è quello rappresentato dalla serie di *nuṭq/nāṭiq* (*rūḥu'l-ḥayāt-i*

---

[2] Cfr. W. Ivanow, *Nasir-i Khusraw and the Ismaelism,* Leiden-Bombay 1948 pp. 36-56, H. Corbin, *Le Livre Réunissant les Deux Sagesses,* Paris-Tehran 1953 p. 36, ed il nostro *Libro dello Scioglimento e della Liberazione,* Napoli 1959, pp. XVII-XVIII.

[3] v. G. Marshall, S. Hodgson, *The Order of Assassins,* the Hague 1955, pp. 49-50.

nāṭiqa), che nell'*U.K.* non riveste quasi mai i significati di « ragione », « razionale », « logico », consacrati dalla tradizione aristotelico-neoplatonica (con questo senso implicito Nāṣir-i Ḫosraw li interpreterà, rendendoli coi persiani *goftār, gūyandé, soḫan-gūy* ecc.) [4], bensì quelli di « Verbo divino », « anima cosciente » ecc., quest'ultimo significato adottato dallo stesso Ivanow nel suo breve riassunto dell'opera [5]. In tutto il lavoro, quindi, *nuṭq* è la personificazione di *kalimatu'l-ḥaqq*, locuzione adoperata in un solo passo (f. 240), probabilmente per evitare confusione col successivo *rūḥu'l-ḥayāt-i nāṭiqa* che in quel brano assume un senso specificatamente soggettivo.

I passi in cui sono ripetute alcune concezioni fondamentali della sètta dell'*U.K.*, che ci sembrano molto importanti perché riferiscono teorie psico-cosmologiche antichissime, non riferibili in alcun modo all'Islām o al Mazdeismo ortodosso, sono tradotti e scritti in lettere maiuscole. Tali sono i brani riguardanti le teorie del « cervello-cielo / cuore-terra », del « Sole-*lógos* », della « sede interciliare di Dio / Adamo / Demiurgo », del « percorso spinale del *miʿrāǧ* », del « doppio percorso cuore-cervello e cervello-cuore della *qiyāma* », della « pentade archetipa divina », del « Dio-autocoscienza » ecc.

Quanto alla trascrizione, per i vocaboli arabi si è seguita la trascrizione ordinaria, per quella delle voci persiane, invece, sono state tenute presenti due considerazioni. La prima è che il persiano « classico » è oggi una lingua viva e parlata e, pertanto, le voci persiane dovrebbero essere trascritte come sono pronunciate in Īrān nelle accademie e fra le persone colte. Quindi, come anche nel nostro precedente studio su Nāṣir-i Ḫosraw, abbiamo ritenuto di non dover adottare nelle voci persiane la trascrizione arabizzante in « a/i/u », semplicemente perché è immaginaria e pertanto arbitraria. D'altra parte, considerando l'estrema arcaicità del testo, si sono conservate nella trascrizione alcune caratteristiche fonetiche arcaiche sicuramente documentate e tali da non recare fastidio al lettore che conosca il persiano. Queste sono l'*iḍāfat* in *-i/yi* e non in *-e/-ye*, e qual-

---

[4] Cfr. il nostro *Libro dello Scioglimento ecc.*, pp. XIV-XVI.

[5] W. Ivanow, *Notes sur l'Ummu'l'Kitāb des Ismaëliens de l'Asie Centrale*, in *Revue des Études Islamiques*, 1932, IV, pp. 431-433.

che rara *ē* ed *ō*, al posto delle attuali *ī* ed *ū*, come *šēr* leone, *rōy*, ottone, ecc., in base alla necessità di qualche precisa esemplificazione che occorra nel testo.

Il testo sul quale è stata condotta la presente traduzione è quello edito da Wladimir Ivanow in *Der Islam*, Band 23, Heft 1/2, Leipzig 1936. A questa edizione si riferisce la numerazione delle pagine (f.) del ms. trovato da I. Zarubin in Shughnān nel 1914, successivamente conservato nel Museo Asiatico dell'Accademia Russa delle Scienze a San Pietroburgo.

Secondo il criterio seguito da W. Ivanow nell'opera citata (v. p. 2), si indicano, nelle note, con la sigla *Z* il ms. di Zarubin, con la sigla *L* il ms. portato da J. Lutsch nel 1911 dal Wakhān, con la sigla *C* la copia fatta nel Chitral nel 1928 / 1347 e con la sigla *H* il ms. datato nel 1932 / 1351 proveniente da Hunza nel Baltistān, presso Gilgit. Poiché, salvo il primo manoscritto, tutti gli altri sono copie fatte per uso personale da persone che non conoscevano bene il persiano, e quindi sono pieni dei « *most glaring mistakes against Persian* » (op. cit., *ibidem*), nelle note alla presente traduzione vengono citate solamente quelle varianti che possano presentare qualche interesse oppure offrire l'appiglio per qualche effettiva variazione del testo. A parte queste varianti, che sembrano dovute ad ignoranza linguistica e dottrinaria, non sembra che dai mss. attualmente disponibili si possa risalire a più di un archetipo.

Nel concludere questa Prefazione, esprimo la mia profonda gratitudine verso il prof. Bausani, che mi è stato largo di consigli, ha ascoltato e corretto la traduzione dei passi più difficili di questa opera e si è sobbarcato del compito tedioso di rileggerne le prime bozze.

NOTA INTRODUTTIVA

La presente *Nota Introduttiva* esamina alcune questioni di fondamentale importanza per afferrare la complessa simbologia dell'*U. K.* Poiché, dal punto di vista della formazione, l'opera si presenta come la sintesi di dottrine e concezioni procedenti da diversi àmbiti culturali, nelle pagine successive si tenterà di ricostruire la storia della successiva aggregazione, attorno ad un nucleo originale, di queste diverse teorie, e si procederà all'interpretazione sommaria delle più importanti.

Il presente studio ricalca, quindi, le questioni trattate nelle nostre precedenti *Note sulla Soteriologia e sul Simbolismo Cosmico dell'Ummuʾl-Kitāb*, apparse fra gli scritti in onore di Laura Veccia Vaglieri, sugli *Annali* dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, vol. XIV (1964), parte prima, pp. 111-134, e nel nostro intervento al Congresso degli Iranisti, tenuto a Tehrān nel settembre 1966, sotto il patrocinio della Biblioteca Pahlavī.

Poiché i quesiti essenziali posti da questo singolare documento sono due, quello storico e quello ideale, non ci è sembrato di dover mutare sostanzialmente quanto già affermato nel precedente scritto, ma solo completarlo con nuove osservazioni, nascenti da riflessioni più approfondite e maturate.

1) *Il problema storico*

La questione delle fonti consiste nel ricostruire i diversi filoni ideali che confluiscono in quest'opera, la quale presuppone un lungo e complicato « antefatto ». Per quanto si riferisce ai fatti storici sui quali fondare le nostre ipotesi, gli spunti che l'opera ci offre sono molto scarsi: occorre, pertanto, limitarsi a

quelli, già noti, che hanno interessato l'ambiente geografico in cui l'*U. K.* è stato trovato e probabilmente composto, e le aree contermini.

È una zona nella quale, forse come in nessun'altra al mondo, si sono incontrate ed accavallate le correnti religiose più disparate, ognuna delle quali ha tentato di ritrovare le proprie dimensioni spirituali nelle stesse concezioni e nelle medesime teorie lasciate dalla precedente ondata religiosa. Abbiamo, quindi, dottrine mazdaiche rielaborate, o accolte intatte, dal Manicheismo che di per sé era già una gnosi che aveva amalgamato elementi iranici, astrali, mesopotamici e cristiani. Il Manicheismo stesso che, nella vicina Transoxiana ebbe, dopo il sec. IX, il suo centro di irradiazione verso la valle del Tarīm e la Cina, riconobbe le sue aspirazioni soteriologiche incarnate nelle figure dei buddhici *Tathāgata* Amitābha (il cui paradiso Sukhavatī ricalca il motivo manicheo della *Lucida Terra*) e Maitreya (a cui verrà identificato lo stesso Mani): un fenomeno dell'imponenza del Buddhismo *mahāyāna* con le sue correnti esoteriche *vajrayāna,* formatesi nel Gandhāra, non poteva restare ignorato dai missionari manichei, come probabilmente non lo era stato neppure dal loro predecessore Mani: a questo si aggiungono gli insegnamenti *yoga* che, per tramite delle scuole *śaiva* del non lontano Kaśmīr, giungevano fino alle porte dell'«Īrān esterno». Lo *yoga,* come disciplina realizzatrice dei contenuti di teorie psicologiche e cosmologiche, è, difatti, il presupposto per la realizzazione del tessuto di dottrine, più che gnostiche, esoteriche, dell'*U. K.*, ove l'esperienza diretta delle concezioni riferite è sempre invocata come criterio di verità.

Come lo *yoga,* così pure elementi della fisica indiana *sāṅkhya* sono qua e là riconoscibili (v. *Questione XVIII*, nota 2 *in fine*, e *Questione XIX*, nota 11). Dopo queste, ci è parso di dover riconoscere almeno due successive ondate «arabizzanti»: la prima dovuta agli eretici scampati alle repressioni della prima metà del sec. VIII in ʿIrāq ed in Īrān, al cui diretto influsso si deve probabilmente la prima composizione del corpo di dottrine dal quale, in seguito, è derivato l'*U. K.*; la seconda è quella ismaelita che, almeno formalmente, ha provveduto di una professione di fede «islamica» gli attuali detentori di questa opera.

Ma, di là da queste aggrovigliate vicende, facilmente intuibili

per un'opera sorta in un ambiente che è una vera sacca culturale fra l'Īrān estremo, l'India nordovest, l'Asia Centrale ed il Tibet, ciò che sopratutto importa è intendere chiaramente la portata effettiva delle concezioni, delle teorie, delle dottrine e dei miti esposti nel testo, altrimenti si rischia di non cogliere la loro connessione reciproca e la prospettiva ideale in cui si situano, cadendo nell'errore di interpretare l'*U. K.* come il risultato di una forma di sincretismo ingenuo. Ciò significa che le diverse teorie dell'*U. K.*, che rappresentano altrettanti dati per l'interpretazione storica degli « strati » della sua composizione, debbono essere sopratutto interpretate in chiave psicologica: per fare un esempio, devono venir considerate come altrettante tessere che concorrono a formare un mosaico, ognuna di loro in funzione alla figura che il mosaico rappresenta, non in funzione di se stessa. Questo argomento verrà trattato al capo seguente, *Ermeneutica e Soteriologia.*

Appare evidente da una prima lettura che le principali componenti dell'*U. K.*, oltre a quella islamica che le conferisce l'aspetto generico di *šīʿa* estrema (la stessa *facies* ismaelita sembra piuttosto *a posteriori,* come di una affiliazione voluta; Ivanow [1] la nega addirittura), siano da ravvisarsi in elementi di chiara origine manichea (molto rilevanti: ad esempio la doppia evocazione dei mondi, la contro-creazione di Ahrīman con luce non propria, i sette combattimenti di Salmān - « *Spiritus Vivens* », la caduta ed il riscatto di Adamo dal mondo materiale, l'origine ahrimanica dei corpi planetari, la rigorosa condanna del sesso ecc.), in elementi cosmogonici di origine gnostico-qabbalistica (piuttosto che gnostico-ellenistica) ed in concezioni di origine iranico-mazdea: ad esempio l'angelologia, le concezioni relative ai tempi-persone, la funzione di Salmān, contemporaneamente archetipo di tutta la umanità e suo Salvatore, come il Saošyant mazdeo, la concezione del Sole-*lógos* (f. 345 ss., ff. 362-3), del Sole-Iddio (f. 95, v. *Questione XIV*, nota 11) e del culto del Sole come religione dell'umanità primordiale (f. 264), il segamento longitudinale del primitivo androgino con la sega di 1001 denti e l'esegesi relativa (*Questione XXXIII*, nota 7), eccetera. In particolare, negli ele-

[1] W. Ivanow, in *Revue des Études Islamiques,* 1932, pp. 431-433.

menti di origine gnostico-qabbalistica ed in quelli che possiamo genericamente denotare come « iranici », senza la specificazione manichea, traspare ad ogni passo una mediazione « dotta », per cui la loro convergenza con i mitologemi o filosofemi consacrati da specifiche tradizioni non appare affatto casuale. Vi sono specialmente alcune conoscenze di ordine etimologico e grammaticale che esulano dal ristretto campo proprio alle lingue ed alla cultura nel seno delle quali ci sono state tramandate le dottrine dell'*U. K.* Vi è, per esempio, quel tipo di trasmissione che, senza specificare, indicheremmo come « aramaico-mesopotamica ». Essa si esprime, in primo luogo, nella connotazione di teorie psicologiche o cosmologiche (nelle quali, ad atti psichici, corrispondono enti astrali o planetarî) ove compare costantemente come soggetto dell'azione considerata uno « spirito », *rūḥ*, *quasi esclusivamente al femminile secondo l'uso grammaticale aramaico,* non ambiguo, secondo quello ebraico, o prevalentemente maschile, secondo quello arabo. Queste varie *rūḥ* denotano la personificazione di entità astrali, le quali, entro l'essere umano, fungono da mediatrici fra l'io cosciente ed il mondo dei sensi, quest'ultimo rivolto verso un mondo percepibile che è l'estrema espressione, in senso opposto (paralizzata sul piano fisico, quindi), delle medesime entità planetarie. Il numero di queste *rūḥ* oscilla da sette, secondo il classico ordinamento planetario, a dieci, secondo lo schema delle *sephīrōt* qabbalistiche, le quali, al pari di queste *rūḥ,* seguono una gerarchia funzionale. Il termine *rūḥ* viene talvolta impiegato nell'endiadi *rūḥ wa arwāḥ-hā* (f. 6), nell'intento di denotare i due diversi livelli, spirituale e psichico, quello attuale delle intenzioni e quello fattuale delle energie.

Un altro indizio, che fa pensare ad una trasmissione « dotta », è quello contenuto nell'*Introduzione,* al f. 20, ove — nel corso di una disquisizione sul significato delle lettere dell'alfabeto, nel senso del *ǧafr* arabo-ebraico — la *nafs-i nāṭiqa* viene ragguagliata, sul piano della *rūḥāniyyat,* alla lettera denominata « *uštur* », cioè « cammello » ! Questa è evidentemente il *gīmel* ebraico, *gāmal* aramaico, derivanti dall'ebraico *gamal/gāmāl* (a seconda del valore grafico che si voglia dare al *qameṣ*), cioè « cammello ».

Un altro elemento simile, obbediente, questa volta, a criteri di *taqiyya,* è dato da due nomi inclusi nei sei degli Spiriti Giranti (f. 363), tre dei quali (Našēdar ecc.) sono stati interpre-

tati dal Bausani [2] come trascrizione, confusamente letta, dei mp. Ušētar e Ušētar-māh. L'argomento è trattato per esteso nella nota alla *Questione XVII*. Qui la riassumiamo in breve per trarne una serie di indizi. Secondo il libro apocalittico mazdeo *Ayātkār i Žāmāspīk* (XVII, 3-17) i Salvatori finali saranno sei, i primi tre dei quali (Ušētar, Ušētar-māh e Sōšyans) incarneranno altrettanti millenni « resurrettivi »: gli altri tre saranno Srōš, Nēryōsang e l'eroe, fino ad allora assopito, Sām i Narēmān (Keresāsp). L'*U. K.* concepisce questi sei enti quali spiriti giranti attorno alla figura del *Lógos*-Salmān: gli ultimi tre di costoro li nomina rispettivamente Samīʿā, Bahman e Kafū.

Ora, su Bahman non vi è molto da aggiungere a quanto si conosce della sua *interpretatio islamica* come *ʿaql al-faʿʿāl*, in questo caso funzione diretta di Salmān. Nel termine Samīʿā, invece, abbiamo ravvisato la *lectio plena* dell'ar. *samiʿa*, « egli udì », che ci è sembrata una trasposizione etimologica di Srōš, av. Sraoša, « l'Uditore », « l'Obbediente », nome dell'arcangelo che, assieme a Rašnu (« il Giudicante », dalla rad. *raz*, giudicare), valuta le azioni commesse dagli uomini. Così pure Kafū/Kufū ci è sembrata la pura e semplice trascrizione arcaicizzante del verbo difettivo ar. *kafà* (da *KaFaWa*), che in terza forma significa « compensare », « dare a ciascuno ciò che si merita »: quindi è la traduzione dell'av. Rašnu. Da quanto procede dovrebbe desumersi:

1) che i trasmissori dell'insegnamento possedevano *una conoscenza etimologica* dei nomi degli antichi dèi-arcangeli, che soltanto poteva avere chi conoscesse *professionalmente* l'avestico (il mp. Srōš non può essere in alcun modo riferito al verbo « udire » che in mp. suonava *šnīdan/šnūdan*, con i varî causativi *šnāyīdan, šnāyīnīdan* ecc. (v., in *Glossary and Index of the Pahlavi Texts of the Books of Arda Viraf & s.o.*, by E. W. West, rev. M. Haug, Bombay-London 1874, pp. 186, 187, 189), bensì all'av. *srav*; né esiste uno *huzvārišn* etimologico per Srōš, che, in ogni caso, avrebbe suonato in aramaico *šamaʿa* e non *samiʿa* all'araba! D'altra parte, la *scriptio plena* fa pensare che, almeno per il primo dei due termini in esame, il maestro che lo tra-

---

[2] A. Bausani, *Persia Religiosa*, p. 184.

scrisse all'araba conoscesse l'uso proprio all'aramaico orientale ed al talmudico babilonese di scrivere i nomi con tutte le vocali. Questi indizi danno adito a molte riflessioni:

2) che i maestri suaccennati fossero portatori di un *insegnamento escatologico alquanto diverso* da quello trasmessoci dall'*Ayātkār*, di carattere più religioso e meno epico, per cui, nella serie dei sei Salvatori (*sōšyans* per antonomasia), non comparivano le figure eroiche di Nēryōsang e di Sām, bensì quelle divine dei due inseparabili Srōš e Rašn. Pertanto, la serie dei sei « Ušētar (Ošēdar), Ušētar-māh, Ušētar-tābān, Srōš, Bahman, Rašn », ruotanti attorno a « Salmān » [-Mihr], appare né più né meno che l'ipostasi collettiva, sul piano apocalittico, dei sei Aməšāh spəntāh circondanti Ahura Mazdā! (v. *Questione XXVII*, nota 9).

Un altro di questi indizi « dotti » è dato dall'uso del termine *dāvar/dādvar* (propriamente « giudice », da noi tradotto generalmente come « vicario [di Dio] »), applicato prima a Salmān-*Lógos* e poi ad un insieme di esseri che espletano funzioni di magistero salvifico. Ora, questo termine « verbo », ci sembra la traduzione speculare dell'av. *ratu* (*ratav*), « giudice », proprio nel senso espresso nel primo verso dell'*ahuna-vairya* (Y. 27.12): « *yaθā ahū vairyō, aθā ratuš ašatcīt hačā...* » « Come [è] il Signore Ottimo, così [egli è] il [miglior] Giudice a cagione della Rettitudine... », nel quale si compie un parallelo fra Ahura Mazdā ed il suo *ratu* (probabilmente Zaraθuštra), analogo a quello stabilito nell'*U. K.* fra il *Malik-i taʿālà* (mai denominato Allāh!) e Salmān (che, per la sua costante omologazione sia con il Sole (v. *supra*) sia con la *rūḥ-i nāṭiqa* (*ibidem*) è chiaramente divinizzato, v. f. 325, *in principio*).

Dato il suo incontrovertibile significato di « giudice », « vicario », « reggente », il termine *dāvar* scelto per indicare la funzione di Salmān e di altri esseri simili (ff. 133, 238, 294, 300, 390, 391, 416) si presta ad altre considerazioni che, non contraddicendo l'ipotesi suaccennata, ne accentuano il carattere « dotto » ed intenzionale. Queste ipotesi sono dettagliatamente trattate nella *Questione VI*, nota 9, e riferite nella *Questione IX*, nota 5. Si tratta, cioè, del fatto che in molte parti, specialmente ai ff. 133 e 238, l'espressione *dāvar* appare appare chiaramente sia come un calco

dell'arabo *waṣī*, il quale nell'Ismaelismo riveste il significato tecnico di «Legato» [del Profeta], sia del termine manicheo aram. *zaddīq*, mp. *ižgand* o *ardā[vēft]*, gr. *díkaios*.

Considerando l'origine manicheo-gnostica di buona parte della terminologia ismaelita (come le espressioni tecniche *ḫarağa*, «apparire», *nādà* e *daʿā*, «convocare», *amr*, «imperativo creatore» ecc., v. Flügel, *Mani*, p. 143, n. 39, 40, 41), non si è probabilmente lontani dal vero postulando per questo termine un'origine molto «intenzionale» da parte del compositore dell'*U.K.*, nel senso che egli abbia tradotto con questa espressione un noto termine tecnico in uso presso qualche comunità gnostica, per esempio in Mesopotamia, le cui dottrine non erano lontane dal comune patrimonio dogmatico mazdeo, ma ne fossero, per così dire, un'interpretazione esoterica. Del resto, la famiglia dello stesso Mani apparteneva ad una siffatta comunità [3].

Altro elemento etimologico del medesimo genere è il termine con cui vengono denominate le gerarchie celesti «pure» (per distinguerle da quelle planetarie, «semipure», e dalla serie delle varie pentadi, ipostasi della medesima energia del Primo Causante, *mubdīʾi awwal*).

Questo termine è *dīwān*, tradotto molto precisamente dal Bausani (*Persia Religiosa*, pp. 189 ss.) come «consesso giudicante» e, da noi, per assonanza, «divino consesso» ecc. Le ascendenze etimologiche che si possono ammettere per questa locuzione sono due o tre, tutte presupponenti una conoscenza linguistica e un' «intenzionalità» molto pronunciate. La prima è quella corrente dall'ar. *dāna, adāna* (ebr. *dīn, dūn*, aram. *dān*) [3a], «giudicare»: però il fatto che sia stato scelto il termine *dīwān*, «corte di giustizia», per indicare le gerarchie divine, può indurre a pensare che lo sconosciuto maestro dell'*U. K.* le concepisse con una funzione simile a quella dei mazdaici *vīspē ratavō*, nella doppia accezione di «tutti i giudici» e di «tutti i princìpi [del mondo spirituale (*mainyava*) e terrestre (*gaēθya*)]»; si

---

[3] v. H. C. Puech, *Le Manichéisme*, Paris 1949, pp. 39-41.

[3a] Poiché ci si limita qui all'esame del valore semantico della voce, si accetta in questo caso l'etimologia «normale» araba riportata in tutti i vocabolari, fino in quelli moderni (v., ad es., quello recentissimo di H. Wehr, alla p. 303, Wiesbaden 1961). Non si entra, pertanto, nel merito di etimologie storiche del genere del babil.**dippu-pānu*, sumer. *dūb/dubba/dāb* «tavoletta di scrittura», eccetera.

tratterebbe, quindi, di null'altro che del calco di una locuzione religiosa mazdaica, consacrata dal titolo stesso di *Visprat*, raccolta di preghiere dirette ai sei princìpi degli esseri, ai quali corrispondono le sei epoche dell'anno (terza accezione di *ratav*) [4].

Considerando, poi, che *dīwān* è pronunciato, nella zona N.W. dell'India e del Pamīr, « *dēvān* », si potrebbe azzardare anche un'altra etimologia, questa volta indiana, facendo derivare il termine dalla locuzione « *devān[āṃ lokaḥ]* », « mondo degli dèi ». A questa interpretazione osta il fatto che, come è noto, *dēv* ha due significati diametralmente opposti, nel dominio iranico, a cui appartiene l'*U. K.*, ed in quello indiano.

Una terza ipotesi, giustificabile per l'imponente quantità di elementi *vajrayāna* presenti nell'*U. K.*, per la contiguità geografica della sua sètta col Tibet, oltre alla coincidenza della sua composizione con la nascita delle più importanti scuole mistiche tibetane (che, a loro volta, risentono di influssi manichei notevoli — si veda, in seguito, l'osservazione circa il tib. *k'o-da* < pers. *ḫodā*), potrebbe essere quella che il maestro della sètta avesse scelto il termine *dīwān* proprio per la sua somiglianza fonetica con il tib. *bDe-ba* (pron. *dēwā'*) « [sfera di] Beatitudine », nome indicante il paradiso del Dio della Luce Infinita, Amitābha, che corrisponde punto per punto alla *Beata et Lucida Terra* manichea. Naturalmente l'unica ipotesi « regolare », è, a nostro avviso, solo la prima, le altre due potendo al massimo indicare una particolare intenzione da parte di un maestro conoscitore di più culture, come sarebbe il caso abbastanza comune di un missionario manicheo o cripto-manicheo. In ogni caso la scelta della locuzione *dīwān* è di per sé tanto singolare da suscitare molte riflessioni, dato anche che il compositore dell'*U. K.* aveva a disposizione molti altri termini, comprensibili ed accetti nel mondo islamico, come *manzilat, darağat* ecc., che egli, del resto, usa in casi di minore rilevanza filosofica.

Come si vede, i motivi di origine dotta traspaiono specialmente dall'elemento linguistico, ove non di rado si verificano coincidenze, spiegabili solo con un'intenzione cosciente del com-

---

[4] Circa l'amfibologia di *ratav*, v.: Reichelt, *Awestiches Elementarbuch*, Heidelberg 1909, pp. 493-4; Chr. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1905, f. 1948.

positore dell'opera (o dei suoi compositori), che era a conoscenza diretta di dottrine appartenenti a diversi sistemi filosofici e religiosi, nei quali detti termini avevano un'accezione molto caratterizzata, rispetto al loro significato corrente. Si veda, ad esempio, un piccolo indizio del genere, rappresentato dall'uso del vocabolo *būy*, che, oltre ai significati propri di « odore » e « profumo » e quelli traslati di « desiderio », « speranza », « ricerca », riveste frequentemente nell'*U. K.* il significato implicito di « conoscenza » o, in vario modo, è messo in rapporto con la percezione della Scienza Divina (f. 87: v. *Questione III*, nota 17). Si può osservare che nei documenti mazdei in *pahlavī* la voce *bōd/bōī* significa contemporaneamente « odore », « profumo » ecc. (v. *Ardā Vīrāf*, IV, 15-17; X, 9, LIV, 4; *Hadōḫt nask*, II, 18 ecc.) e « percezione », « consapevolezza » (v. *Hadōḫt nask*, II, III, 37 — nel libro di Dadār b. Dādduḫt questo *bōd* comunica le percezioni ricevute dal mondo spirituale allo *hūš*, « intendimento », che le trasmette al corpo, cfr. E. W. West, *op. cit.*, vol. III, p. 85). Questa coalescenza di significati deriva, naturalmente, dalla similitudine dei due vocaboli avestici *baoḏay* (f.), « profumo », e *baoḏah* (n.), « forza di percezione ». All'origine di questi due vocaboli vi è la medesima radice *baod*, « sentire » (in particolare, nello *Yasna*, IX, 21, « divenire cosciente »), corrispondente al sanscrito *bódhate/búdhyate*, « risvegliarsi », « essere coscienti », donde la notissima voce *buddhi*, « psiche ». (La stessa coincidenza semantica e fonetica si ha nell'ebr. *rūᵃḥ/rīḥ*, « mandar buon odore », « percepire » [4a]). Altri vocaboli sono citati nell'introduzione di W. Ivanow alla sua edizione dell'*U. K.*, e tutti danno adito a supposizioni « erudite » come *urvar* (generalmente in endiadi con *nabāt*[*āt*]), voce av. e mp., che qui sembra indicare, più che la pianta, l'« essenza vitale » della medesima, oppure qualcosa come un *heiliges Kraut* (in opposizione all'altro termine dell'endiadi), *zaryūn*, « fiorente », *rūd/rōd*, vocabolo mp. significante « bronzo », « ottone », invece del np. *rūyé, rūy* ecc.

Tutti questi indizi orientativi ci inducono a ritenere che il primo ispiratore della sètta dell'*U. K.*, se non addirittura il compositore dell'opera (o di un nucleo fondamentale della mede-

[4a] V., ad es., lo stesso *Hebrew Student's Manual*, alla p. 242 (London/ New York 1959).

sima), sia stato una persona profondamente versata in quel sapere gnostico, di tinta « astrale » - qabbalistica, più che logico-ellenistica, tanto più che, dai primi secoli dell' Era Volgare fino alla fondazione ʿabbāside della vicina Bāġdād, Babilonia era, come osserva H. C. Puech, « *le lieu de rencontre d'une prodigieuse variété de spéculations et de fois: gnostiques chrétiens ou païens, Bardesanites, Marcionites, Juifs, Nazaréens, Chrétiens de la Grande Eglise, moines bouddhiques, brahmanes, muktaka ou « Délivrés », y vivaient ou y répandaient leur propagande* » (*op. cit.*, p. 42). Allo stesso tempo egli doveva essere un dotto conoscitore di varie forme della tradizione religiosa mazdea (si veda, sopra, l'osservazione circa il carattere più religioso che eroico — come nell'ortodossia mazdea — dei varî Sōšyans). Questi indizi, collegati alla cornice manichea di tutta l'opera, fan pensare che il canovaccio fondamentale delle dottrine provenga da quell'ambiente di « Nasorei », *Muġtasila* e *Mnaqdē* (dei quali i Mandei sono probabilmente gli ultimi resti), ove si formò Mani e fra i quali visse Patek, suo padre. Per quanto si riferisce al fatto che gli insegnamenti dell'*U. K.*, sia quelli di origine chiaramente manichea sia la congerie di dottrine definibili *grosso modo* come « gnostico-babilonesi », appaiono frequentemente istrumentati, ora da una forma di *Yoga* non settario (soteriologicamente implicante lo sviluppo dei piani di coscienza « dalla testa al cuore », per usare un'espressione dell'*U. K.*, quindi riguardante le sfere di consapevolezza che quella tradizione riferisce ai centri sottili *ājñā-*, *viśuddha-* ed *anāhata-cakra*), ora da dottrine *śaiva* e *vajrayāna*, la spiegazione si dovrebbe trovare in un fatto al quale sia l'autobiografia di Mani (*Keph.*, I, p. 15. 24-28; LXXVI, p. 187. 22., p. 185, 166), sia gli autori mussulmani accennano di frequente [5]. E, cioè, nei viaggi prolungati di Mani nell'India settentrionale ed in Asia Centrale (gli autori mussulmani parlano addirittura di Tibet!) e nei suoi rapporti con sètte buddhiste *mahāyāna* [6]. È facilmente postulabile che l'episcopio manicheo di Samarqand (ove fu trasferita nel IX sec. la sede centrale della

[5] v. U. Pestalozza, in *Rendiconti dell'Istituto Lombardo di Scienze e Lettere*, LXVII, 1934, pp. 428-429.

[6] A. Foucher, *La vieille route de l'Inde de Bactres à Taxila* [*Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan, tome I*], vol. II, Paris 1947, p. 293. v. altre citazioni in Puech, *op. cit.*, p. 128, n. 170-172.

Chiesa manichea), proprio per il contatto quotidiano con le comunità buddhiste e forse anche per la necessità di convertirle al messaggio dell'Apostolo della Luce, abbia accentuato l'aspetto « buddhico » della dottrina manichea, rifacendosi proprio a quelle discipline realizzatrici che il Maestro aveva conosciuto e forse in parte adottato.

Fino a questo punto, però, si tratta di un primo strato gnostico-manicheo relativamente antico di questa sètta, la quale, successivamente « islamizzata », produsse l'*U. K.* In questo strato sembra che la questione degli influssi buddhisti o genericamente indiani debba venire intesa solamente come una propensione ideale basata non solo sull'elemento di contiguità geografica, ma anche sulle primitive istruzioni impartite da Mani stesso alle sue comunità nella zona di passaggio « da Taxila a Bactria »; del resto il Manicheismo orientale appare sin dall'inizio permeato di concezioni indiane e buddhiste, sì da condurre in Asia Centrale all'assimilazione di Mani al Buddha Maitreya [7]. (A questo proposito sarebbe interessante investigare circa l'eventuale mediazione manichea alla formazione del mito del Buddha venturo Maitreya, che è un'evidente trasposizione, nel *Mahāyāna*, della dottrina di Miθra Saošyant.) La biografia di Mani narra come lo stesso Tūrān-šāh si convertisse alla fede manichea, poiché riconosceva nell'Apostolo un vero e proprio Buddha [8]. Invece la massa degli elementi dottrinali di origine buddhista e śivaita assimilata dall' *U. K.* deve essere riferita ad un'epoca posteriore a quella suaccennata delle origini, cioè al tempo immediatamente precedente alla supposta islamizzazione della sètta dell'*U. K.*, che noi presumiamo avvenuta per un tramite *ḫaṭṭābī*, o comunque fortemente eterodosso, attorno al sec. VIII, nella medesima epoca in cui la gnosi buddhista prese forma nelle scuole *vajrayāna* del Gandhāra che successivamente emigrarono nel Tibet, o, ammettendo che l'*U. K.* sia stato composto entro il IX sec., esso sarebbe contemporaneo alla formazione della scuola śivaita kaśmira *Trika* o *Pratyabhijñā* (cioè dell' « autoriconoscimento », *epignōsis*, dell'identità del proprio io cosciente con Śiva,

[7] v. M 42, in *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1934; M 801 (45) e T II D 123, in *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1936, X, p. 19 e 45.
[8] C. H. Puech, *op. cit.*, p. 42.

cfr. l'esplicita dichiarazione dell' *U. K.* ai ff. 325, 267, ben diversamente espressa dalla nota affermazione di al-Ḥallāǧ!), quando i maestri Vasugupta, Kallaṭa, Somanānda ed Utpala riunivano in una sintesi poderosa i dati della più raffinata esperienza *yoga* con i filosofemi dell'idealismo tantrico. Alcuni elementi « indiani » dell'*U. K.* farebbero addirittura pensare alle dottrine formulate nell'XI sec. da Abhinavagupta e da Kṣemarāja (che frequentemente abbiamo citato nelle note alla traduzione dell'*U. K.*), se non che a questa ipotesi si oppone il fatto che l'opera è stata composta dopo la caratterizzazione della sètta in senso decisamente gnostico-islamico, cosa che sembra avvenuta non dopo il IX sec., data l'assenza di elementi « primarî » nettamente definibili in senso propriamente ismaelita.

Una delle concezioni che più chiaramente risente della vicinanza all'àmbito buddhista è quella della Pentade sui diversi piani dell'evoluzione cosmica ed umana. Si tratta, non occorre sottolinearlo, di una concezione « ordinativa » antichissima, già molto elaborata nel Manicheismo, che però nel nostro testo sembra più direttamente derivata da quella buddhistica dei *Pañcatathāgata* (i cinque Buddha archetipi del Reale), che ebbe come sua area geografica di sviluppo e formazione proprio quella zona Uḍḍiyāna-Swat contigua alla regione Shughnān-Wakhān-Chitral, dove sono state trovate le copie finora note dell'*U.K.* L'opinione può essere anche confortata dalla contiguità di tempo, oltre che geografica. Mantenendo, infatti, un'alta datazione dell'*U. K.*, cioè il II/VIII secolo [9], accettabile anche per l'arcaicità del linguaggio in cui è redatto, quest'opera sarebbe di ben poco posteriore alla definizione della dottrina della mistica pentade da parte di maestri come Indrabhūti, sovrano nello Swat vissuto sul finire del VII secolo, Padmasaṃbhava, il suo celebre figlio adottivo (oriundo dell'Uḍḍiyāna, tib. Urgyan), missionario nel Tibet (2ª metà VIII sec.), e Nāgārjuna « II » (anno « *a quo* » 645) [10], ecc., dottrina che nell' *U. K.* appare già minuziosamente articolata, come si vedrà in seguito, secondo una vasta gamma di significati, estendentisi dalle funzioni del Pleroma nel mondo divino — quel-

[9] H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, I, Paris 1964, p. 111.
[10] *Guhyasamājatantra, or Tathāgataguhyaka*, critically edited by B. Bhattacaryya, Baroda 1931, *Introd.*, p. XXX.

lo che l'Islām definisce «sfera della *Ibdā'*», per intenderci — all'attività percettiva dell'uomo sul piano sensibile. Inoltre, il fotismo che prevale in tutta la complessa simbologia dell'*U.K.* rafforza l'impressione — evidente sin dalla prima lettura per qualunque indianista — che, se le parti drammatiche di questa opera evocano inconfondibilmente motivi manichei, quelle cosmologiche hanno frequentemente l'aspetto di un *tantra* del genere *saṅgīti*. Del resto, un forte influsso indo-buddhista su un'opera persiana essenzialmente gnostica ed esoterica non dovrebbe suscitare sorpresa, ove si consideri la frequenza del caso opposto, di *tantra* tibetani, a tacere di opere *bon-po*, che rivendicano origini *ta-zig* (=*tāǧīk*, cioè «*arabe*»)[11]: nel notissimo *K'a-ce-pa lu* l'Ente Supremo viene indicato col nome «*go-brda*» (pron. *k'o da;* persiano *ḫodā*, Dio)!

L'insegnamento tantrico, ignoriamo se, in questo caso, di origine *vajrayāna* oppure *śaiva*, che risveglia maggiore perplessità, per il fatto che contrasta con il dogma manicheo — ripetutamente affermato dall'*U.K.* — della peccaminosità originale dell'atto generativo, è rappresentato da un insieme di dottrine le quali, in diversa guisa ma non in modo troppo coperto, accennano alla possibilità di far risorgere come potere conoscitivo quell'elemento «folgore» (*barq*) insito nella *nuṭfa* (alla quale macrocosmicamente corrisponde il *ḏarra-yi hawā-yi nūrānī*, f. 230), che nell'atto generativo si estroverte conducendo l'uomo al «peccato», dacché si perde nella nascita dell'«altro». È la classica teoria *vāmācārin*, cioè «della mano sinistra», praticata più o meno da tutti gli ambienti gnostici dell'India settentrionale (v., ad esempio, *Guhyasamājatantra*, ed. Baroda 1931, pp. 150-172; Abhinavagupta, *Essenza dei Tantra* (*Tantrasāra*), trad. R. Gnoli, Torino 1960, *Intr.*, p. 78 ss., *Append.* III, pp. 321-6; *Tantrasāra*, Bombay 1918, pp. 198-207) di quell'epoca e, successivamente, in varie sètte tibetane. A questo insegnamento si riferiscono le nostre note: 4 alla *Questione XV*, 1 alla *Questione XX*, 13 alla *Questione XXIII*. Il tema, detto in due parole, è il seguente: l'atto generativo non implicherebbe in sé alcun male, se non fosse depotenziato dall'intervento di Ahrīman-ʿAzāziʾīl,

---

[11] Cfr. Hellmut Hoffmann, *Die Religionen Tibets*, Freiburg-München 1956, pp. 40, 41. V. anche M. Carelli, *Lamaismo*, p. 51, Torino 1952.

in seguito al quale l'uomo, allorché lo compie, se ne presume attore assoluto (« io sono creatore e signore! ») e rinnega pertanto la « testimonianza definitiva » (*iqrār, gavāhī-yi qāṭiʿ*) secondo la quale Iddio è l'unico Creatore e Signore. Allorché tale testimonianza viene effettuata (non certo astrattamente, ma « in cielo ») l'atto è lecito (*ḥalāl*, f. 218), perché essa lo priva di quella peccaminosità dovuta alla brama (*tamannà*, f. 150, *šahwat-i šahwānī*, f. 213) che lo trascina « in basso ». La parte tecnica, cioè quella relativa all'insegnamento pratico, è esposta in maniera apparentemente confusa nelle *Questioni VII* e *VIII*, ove l'atto generativo è simboleggiato, secondo l'antichissimo procedimento magico, dalla produzione di uragani e piogge: *īn āb az pošt-i mardān, ké āsmān ast, be nūr-i zamīn rīzad,* « quell'acqua della colonna vertebrale umana, che è il cielo, si versa alla luce della terra », ecc. (f. 229): vale a dire, quella che, nel macrocosmo, è la produzione della pioggia, corrisponde all'atto fisiologico umano suaccennato. Il testo afferma che esiste la possibilità di convertire di nuovo « le acque fluenti in basso » secondo la nota espressione alchemica, nella luce superiore, e, cioè, suscitando l'elemento-folgore inerente al loro movimento, che è coscienza creatrice, la quale resta assopita comunemente nella voluttà, come la luce del sole è occultata dalle nubi (*ibidem*). Il segreto consiste nel cogliere, con un atto interiore, l' « etere luminoso » che è la dimensione propria a tale movimento, sì da « riportare in alto » come « folgore » (*sic!*) la vita che si disperde nella generazione, nella « pioggia ». Questo è, in breve, il riassunto parziale di quanto esposto nei ff. 229-230, che corrisponde punto a punto con la tecnica tantrica dell'*ūrdhvaretas*, persino nell'omologazione di *ākāśa-maithunā*! [12] (qui, *hawā-yi nūrānī* e *ḏarra-yi nuṭfa* etc.). Se la fenomenologia occulta, di cui più avanti discorreremo, sembra tolta di peso dagli insegnamenti delle scuole *vajrayāna* (v. il tema dello *āśrayaparāvṛtti*, paragonabile alla revulsione interiore della *qiyāma*, il tema del *bodhicitta*, riferibile all' « auto-divinità » dello spirito cosciente (v. *Questioni*: *XXII*, n. 10; *XXIII*, f. 325, n. 11; *XXXIII*, n. 8) il tema del « vuoto supra-celeste » (e, microcosmicamente, « supra-cerebra-

---

[12] Cfr., nel nostro studio *Religioni dell'India*, Napoli 1965, i riti del *pañcatattva*, pp. 118, 130, 132, 136, 188, vol. I, pp. 95, 96, 145, vol. II.

le ») che in molti passi appare identico a quello buddhistico e yoghico dello *śūnya* (v. le note relative allo *ṣifr-i hazār rang*), la fisiologia esoterica che le comprende non lo sembra di meno. Qui, però, il discorso si fa più difficile perché, se da un lato è semplice attribuire, ad esempio, la concezione dei sette centri eterei, riferiti ad altrettanti plessi spinali, agli insegnamenti indiani presso i quali tali teorie sono esposte con una precisione di scienza esatta, dall'altro lato non si può ignorare che queste medesime dottrine psicosomatiche non sono proprie soltanto all'India tradizionale, ma si ritrovano, più o meno articolate, su un'area vastissima che si estende dal dominio culturale dello Egitto antico (v. *Questione* VIII, nota 13 relativa al *Čed* egizio), a quello indiano (*Merudaṇḍa, ibidem*), a quello tibeto-sciamanico, a quello iranico, a quello nordico-germanico ecc. (il problema è trattato in dettaglio particolarmente nelle note alle *Questioni VIII, XV* e *XVI*). Ciò che ci fa propendere per una *interpretatio indica* è il fatto che alcuni particolari di queste teorie sono proprî *soltanto* agli insegnamenti delle scuole *śākta* indiane ed a quelle loro affini: ad esempio la menzione di altri tre centri sottili al di sopra di quello interciliare, ove risiede l'Uomo Primordiale (f. 267), ragguagliabile allo *ājñā-cakra* (v. *Questione XVI,* nota 11): questi tre sarebbero quelli che, nella tradizione indiana suaccennata, sono indicati come *manaš-cakra, somacakra* e *karaṇāvāntara-śarīra,* e che, nell'U.K., appaiono incontrovertibilmente simboleggiati dalle sedi di *rūḥu'l-akbar, rūḥu'l-aʿẓam* e *mizāǧ-i ġāyatī* (si osservi come, in questo caso, i due *rūḥ* siano al maschile, diversamente da altre parti dell'*U. K.*), quest'ultimo riferito alle sette balze del monte Sinai (cfr. le sette lettere di « *ṭwrsina* », f. 273, *Questione XVI,* nota 9 e nota 10), la localizzazione delle quali riporta al « settemplice corpo causante » descritto dai *tantra śākta* del genere del più volte citato *Ṣaṭcakranirūpaṇa.* Ci sembra superfluo attardarci sul tema delle due correnti spinali, lungo le quali fluiscono (*šavand,* secondo l'uso mp.!) i due Spiriti (f. 229 ss.), e su quello della « vena del vento solare », più avanti accennati come traduzione in chiave gnostica delle dottrine tantriche relative alle vene eteree (*nāḍī*) *īḍā, piṅgalā e suṣumnā,* perché in questi motivi non si comprende quale sia preponderante, se la teoria indiana o la sua istrumentazione manichea, risalente in gran parte allo stesso

Mani. (Questo è un problema difficilmente risolvibile, altro che con teorie che rispecchiano, in pratica, le preferenze dei singoli studiosi!)

Fino a qui si è accennato a quella parte dell'*U. K.* che può essere denotata con la lunga definizione di « gnostico-qabbalistico-tantrica », in cui i diversi fattori formali sono in funzione di una concezione dell'uomo e del suo divenire che si potrebbe indicare come « iranico-manichea ». Il punto in cui appare questo carattere fondamentale dell'opera è stato chiaramente individuato da H. Corbin [13] nel tema dei sette combattimenti di Salmān contro l'Avversario: « *Salmān cumule les traits de l'archange Michel et de l'Anthropos céleste, comme théophanie primordiale. Parce qu'il refuse pour lui-même la divinité, ce refus le rend transparent à cette divinité qui ne peut être adorée qu'à travers lui...* ». È la ben nota scelta della *fravaši* dell'uomo a restare immersa nel mondo materiale, sulla terra, per combattere contro la Menzogna (*Druğ*) nel suo elemento e risorgere alla fine in cielo, dopo aver testimoniato nell'avverso elemento la saggezza di Ōhrmazd, piuttosto che rimanere in eterno preservata dall'Aggressione (*Bundahišn,* II, 21-22). Questo tema iranico della scelta cavalleresca di vivere sulla terra e di lottare che poi si trova anche nel Corano (33, 72), servirà storicamente di addentellato per le speculazioni filosofiche e le concezioni meta-historiche dell'Ismaelismo riguardanti la funzione dell'*imām,* inteso come spirito-guida dell'Umanità, nei cicli di rivelazione e di occultamento (*satr*) ecc. Con ciò ci siamo già addentrati in quello che possiamo definire il « terzo strato » dell'*U. K.*, quello che la connota come « opera islamica » *sui generis.* Come si è già accennato nella *Prefazione,* questo aspetto finale sembra essere la risultante dell'incontro fra le dottrine di una sètta gnostica, il cui carattere è stato denotato nelle pagine precedenti, ed il messaggio profetico e « imāmologico » portato nelle remote zone del Pamīr da qualche isolato missionario o da qualche banda di eresiarchi, reduce dalle catastrofi con cui conclusero le avventure dei vari Abū'l-Ḫaṭṭāb ed al-Muġīra. L'islamizzazione della sètta deve essere avvenuta, secondo il nostro avviso, ad opera di un gruppo « mussulmano » non abbastanza forte per imporre

---

[13] *Histoire de la Philosophie Islamique, op. cit.,* pp. 111-112.

esclusivamente le sue credenze, ma propenso a diffonderle adattandole alle dottrine dominanti nell'ambiente: è l'atteggiamento adottato, secondo Niẓāmu'l-Mulk, da Sindbād nei riguardi dei suoi seguaci zoroastriani[14] e, più o meno, da tutti gli eresiarchi del primo secolo H. Questo è il quadro che si è convenuto di definire « proto-ismaelita », anche perché vi partecipano in veste di attori le personalità che storicamente fanno parte dell'antefatto del movimento ismaelita. Queste sono, essenzialmente, Muḥ. Bāqir, l'*imām* ᶜalīde, Abū'l-Ḫaṭṭāb ed altri tre interlocutori, « esseri luminosi », *roušaniyyān*, fra i quali si svolge un dialogo, del genere del noto *Kitāb ᶜĀlim wa Ġulām*. Vi è però da notare che, subito dopo la rievocazione del martirio di Abū'l-Ḫaṭṭāb, giustificato dal fatto che egli avrebbe prematuramente divulgato la notizia della divinità dell'*imām* (f. 43), egli viene menzionato nelle eulogie come membro dell'*ahlu'l-bait* (ff. 48, 91, 248, 288, 303, 377) senza che compia alcuna azione di qualsiasi genere: la sua parte, in tutta l'opera, è quella di una entità teologica, una pura e semplice astrazione mistico-religiosa ricordata nella giaculatoria. L'unico fatto notevole è che di Abū'l-Ḫaṭṭāb si ammette implicitamente la resurrezione dalle ceneri, dato che, dopo la morte, continua ad apparire nel dialogo. Questo è troppo poco per attribuire una connotazione *ḫaṭṭābī* all'opera in generale, tanto più che, come osserva A. Bausani (*op. cit.*, p. 181 ss.), Abū'l-Ḫaṭṭāb affermava, in realtà, la divinità di Ǧaᶜfar aṣ-Ṣādiq e non già di suo padre, al-Bāqir, o di ᶜAlī, come sembra nell'*U. K.* (f. 48; v. nota 69 all'*Introduzione*). Piuttosto questo è il caso di al-Muġīra (m. nel 737/119, quindi una ventina di anni prima di al-Ḫaṭṭāb).

Inoltre ci consta che al-Muġīra professava teorie qabbalistiche circa il significato simbolico delle lettere dell'alfabeto; affermava, come già Valentino e Marco lo Gnostico, che l'insieme delle lettere dell'alfabeto costituisce il corpo della divinità. Nell'*U. K.*, effettivamente, vi è un capitolo, la *Questione* II, oltre a parte dell'*Introduzione* e qualche altro passo, che tratta proprio del significato mistico delle lettere, la scienza del *ǧafr*, che avrà poi tanta fortuna da Ǧābir ibn Ḥayyān ad Avicenna, da Ibn ᶜArabī fino agli *ḥurūfī*. In ogni caso, ritornando al tema dell' « isla-

---

[14] *Siyāsat-nāmé*, p. 182 testo, p. 266 ss. trad. Schefer.

micità » dell'*U. K.*, si debbono tenere presenti due circostanze: la prima è che, mentre le citazioni geografiche ed etniche denotano una conoscenza notevole di paesi e di nazioni lontane (per esempio è chiara la distinzione fra *rūmī* e *yūnānī*, è molto dettagliata la citazione di popoli conviventi nel medesimo ambiente geografico come i *siqlābī*, *ḫazar* e *rūs*: questi ultimi sono evidentemente i Variaghi scandinavi che dopo la metà del sec. IX dominarono le tribù slave nella pianura sarmatica. Se la citazione è contemporanea alla composizione dell'*U. K.*, l'epoca della sua redazione va riportata a dopo quel termine), *le citazioni storiche sono praticamente nulle*: fatti e persone (compresa l'uccisione di Abū'l-Ḫaṭṭāb ed il miracolo del minareto di Kūfa che si piega in omaggio ad ʿAlī) rivestono nell'*U. K.* l'aspetto evanescente di un mito. La seconda circostanza è che se, per ipotesi, si sostituissero con nomi aramaici oppure iranici i nomi arabi dei protagonisti del dialogo e degli enti divini che formano le varie Pentadi, si cancellassero tutte le giaculatorie e le citazioni coraniche (che spesso hanno poca o punta attinenza con gli argomenti trattati), si sostituissero i nomi delle cinque preghiere canoniche islamiche con i nomi delle corrispondenti cinque preghiere mazdaiche (v. *Questione XXIX*, nota 1ª), e si mutassero i titoli delle « sūre-cicli » con titoli di opere gnostiche e manichee, la questione dell' « islamicità » o dell' « ismaelicità » dell'*U. K.* non sarebbe neppure proponibile. L'*U. K.* apparirebbe né più né meno che un'opera gnostico-manichea, fortemente influenzata da opposte correnti tantriche e qabbalistiche. Sebbene sembri un paradosso, il vero quesito non risiede nel carattere islamico o ismaelita dell' *U. K.*, ma nell'opposto: cioè, *in che misura le concezioni, le teorie ed i miti, testimoniati in questa opera ibrida, hanno influito sulla formazione della teologia e della cosmologia non solo ismaelita, ma, in generale, di tutto l'Islām gnostico, cioè dell' ʿirfān?* È una questione che, riguardando storicamente e filosoficamente un àmbito molto più vasto che i limiti di questa opera, esula dai fini della presente *Nota Introduttiva*. Si farà però osservare che tutte le concezioni ed i temi *ʿirfānī* sono già in germe nell'*U.K.*

L'attribuzione di « proto-ismaelita » all'*U. K.* discende, quindi, da tre fattori: dal fatto che l'*U. K.* espone *anche* teorie e concezioni che saranno successivamente appannaggio delle sètte

ismaelite; dal fatto che i suoi insegnamenti sono concretamente riferiti all'*imām* al-Bāqir: dal fatto, completamente esteriore, che l'*U. K.* è il libro sacro di una sètta che si professa ismaelita (come gli *Yazīdī*, gli *ᶜAlī-ilāhī*, i *Nuṣairī* ecc. si professano mussulmani, senza che, per ciò, le loro dottrine siano realmente islamiche e non, piuttosto, divenute superficialmente islamiche).

Con ciò si intende affermare che il carattere ismaelita dell'*U. K.* sembra piuttosto il risultato di un gioco di prospettive che un elemento fondamentale ed *a priori* dell'opera.

Dal punto di vista storico, il discorso è diverso: l'evento « *muġīrī-ḫaṭṭābī* » è stato la circostanza dell'islamizzazione della sètta dell'*U. K.* e, probabilmente, l'occasione per la compilazione di questa specie di « credo » esoterico tratto da un corpo di insegnamenti ben più vasto. Indi la successiva *daᶜwat* ismaelita fra l'XI ed il XII sec. nello Ḫorāsān (per intenderci, fra l'epoca di Nāṣir-i Ḫosraw e quella immediatamente successiva di Ḥasan-i Ṣabbāḥ) è stato probabilmente l'evento che ha condotto la sètta dell'*U. K.* ad aderire all'Ismaelismo vero e proprio: questo secondo evento, però, non ha avuto visibilmente alcun influsso sulla somma delle dottrine contenute nel Libro del quale ci stiamo occupando, salvo, forse, accentuare il carattere soteriologico universale attribuito agli *Imām*, l'ultimo dei quali non è in alcun modo identificato ad Ismāᶜīl oppure ai suoi presunti discendenti ed eredi.

2) *Ermeneutica e soteriologia*

In ogni caso, come si è detto, il problema principale dell'*U. K.*, quello che deve precedere qualunque teoria storica o settaria, risiede nell'interpretazione dei suoi motivi fondamentali: questi sono cosmologici, soteriologici ed escatologici, sempre in chiave psicologica, come il testo medesimo dichiara espressamente ed insistentemente (... « la sfera celeste x rappresenta la facoltà dell'anima z; la tale fase dell'apocalisse simboleggia la esaltazione della talaltra funzione dello spirito... », ecc. ecc.). Queste precise indicazioni presuppongono evidentemente che il devoto compia su se stesso, attraverso la lettura, una vera e propria opera di ascesi, o catarsi, che lo conduca a realizzare interiormente le verità esposte nel libro in modo simbolico. E, con

ciò, si deve accennare ad un aspetto molto caratteristico dell'*U. K.*, che riguarda la sua concreta funzione soteriologica. Il testo ci parla in continuazione di *ᶜālam-i bozorg* ed *ᶜālam-i kūček,* cioè di macrocosmo e di microcosmo, presentandoci inoltre un insieme di simboli che si situano, con funzione psicologica, a metà fra i due mondi suaccennati. Questo mesocosmo di simboli, in un certo modo, è piuttosto una condizione interiore, un atto e non una realtà fattuale, che il myste evoca in sé per compiere l'omologazione fra il suo individuale microcosmo e l'universale macrocosmo. Si tratta, cioè, di quell'operazione consistente nel riportare misticamente il dato sensibile all'archetipo suprasensibile. La medesima operazione che la speculazione ismaelita denoterà come *taʾwīl,* indicandola come unica via verso il *tawḥīd,* la *reductio ad Unum* di quel molteplice che l'esperienza contingente fa apparire come il caos dei dati sensibili ed intellegibili fra loro naturalmente sconnessi.

La condizione in cui questo *taʾwīl* si invera (nel senso etimologico del termine, di sostantivo verbale di « *awwala* » = ricondurre una cosa al suo principio, al suo archetipo — operazione fondamentale di tutto lo *ᶜirfān,* specialmente nella *šīᶜa*) è quella dell'immaginazione estatica, *ḫayāl,* per cui esso diventa il *fatḥ,* che H. Corbin molto opportunamente traduce « *interpretatio victrix* », cioè la realizzazione animica del simbolo, la vittoria sulla sua pristina alterità, e fenomenologicamente si manifesta come « *lumen victoriale* » o « gloria », *ğadd.*

Fatḥ, ğadd, ḫayāl [15], assieme ad *ᶜaql,* intelletto (sottinteso « agente », *faᶜᶜāl*) e *nafs,* anima (che sono i due poli-limite fra i quali si tesse la loro azione), sono le cinque potenze archetipe [16] attraverso le quali il Pleroma opera e si riflette nelle diverse sfere (f. 103 e segg.).

Questa concezione fondamentale, che in verità riconduce

---

[15] Corrispondenti agli arcangeli Gabriele, Michele e Serafiele. Per la tipologia ed il complesso simbolismo di queste tre energie-arcangeli, v. lo studio preliminare di H. Corbin *Kitāb-e Jāmiᶜ al-Ḥikmatain* di Naṣir-i Khosraw, Téhéran 1953, pp. 91-112.

[16] Sorge spontaneo ravvisare un'analogia con le cinque *śakti* nelle quali si articola la *parā-śakti,* sia nel *Trika* che nello *Śaiva-siddhānta,* ad esempio con le sette pentadi esposte da Kṣemarāja nel suo commento al *Pratyabhijñāhṛdaya, sūtra* 7, edito da Jaideva Singh, Dehli 1963, p. 53; egualmente con la pentade fondamentale dei *Pāñcarātra* viṣṇuiti, cfr. F. O. Schrader, *Introduction to the Pāñcarātra,* Adyar 1961.

l' *U. K.* all'àmbito ismaelita, si riallaccia ad una « tipizzazione » del simbolo che è tipicamente iranica, per non dire mazdaica. Cioè a dire: un evento, una idea filosofica, un mito particolare non evocano solo un concetto astratto che ne sia la spiegazione o un'idea morale, bensì simboleggiano, « indicano » (« ... *dalīl ast bar* ... ») un essere reale, una persona (*šaḫṣ*), che riveste il carattere di « angelo » (*malak, fereštė*). Tale angelo, o ἐγρηγορόων, è la dimensione intellegibile dell'evento, del fatto o del concetto. Tutto l'insieme di questi angeli-significati costituisce un mesocosmo simbolico (*ʿālam al-miṯal*) ed operativo che, attraverso la concreta esperienza animica dell'uomo, media il rapporto fra macrocosmo (*ʿālam-i bozorg*) e microcosmo (*ʿālam-i kūček*).

Ermeneutica (*ta'wīl-i bāṭin,* f. 355) e soteriologia (*naǧāt wa rastgārī,* f. 323) sono pertanto, nell' *U. K.*, i due termini dell'equazione spirituale che l'uomo deve risolvere, operando in sé secondo il simbolo. In quest'opera, però, lo *ʿālam-i bozorg* non è il cosmo che l'uomo soggettivamente contempla fuori di sé ed altro da sé, come insieme di corpi celesti ecc. (in seguito ad una sussunzione mentale dovuta all'influsso ahrimanico, v. *Questioni VII, VIII, IX*), bensì il mondo archetipale delle idee, evocato dalle cinque persone-attributi-membra di Dio (... *panǧ ǧawāriḥ-i malik-i taʿālà,* f. 411, 412), attraverso le sette intelligenze (molto simili invero ai « Sette Palazzi » — *hēkālōt* — della *Qabbālāh*), che agiscono nelle nove gerarchie o cori angelici (dieci, se sommate a Salmān-Spirito Santo, come le dieci *sephīrōt* allorché fra loro si conta Ḥokmāh, o *lógos*, principio attivo di Dio agente nell'universo, che la *Qabbālāh* identifica ad Enoch, quindi allo Idrīs mussulmano.

Il Microcosmo, invece, è l'immagine delle essenze celesti che l'uomo percepisce riflesse sullo schermo della sua condizione terrestre di vita, misura della propria impotenza ad essere autonomo principio di se stesso (la terra è, nell'*U. K.*, identificata al cuore, v. ff. 112, 303-306, ed è espressamente dichiarata luogo di esilio dell'Adamo prigioniero, caduto dal « paradiso-cervello», *Ādam-i ḥabsī,* o Adamo «dissidente», *Ādam-i muʿtariḍ*). Tale immagine è funzionalmente capovolta, e perché priva del dinamismo proprio alla sfera divina donde procede, e perché rispecchiata nell'oggettività di un mondo privo di iniziativa e

spiritualmente morto, in quanto ripete nella natura un moto ricevuto da fuori. Il mondo, infatti, è concepito dall'*U. K.* in parte artificialmente animato da Ahrīman-ᶜAzāziʾīl con luce presa a prestito dal Signore (... *wa ᶜAzāziʾīl //129// az Malik-i taᶜālà nūrī be-ᶜāriyat dāšt*) e, in parte, costruito da Salmān, Spirito di Vita Cosciente (*rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa*) con le spoglie del vinto Ahrīman (... *īn dad-o dām wa kūh-o kamm wa urvar-o nabātāt az kundew-i //186// Ahrīman and*), edificato, cioè, con la negazione metafisica dello spirito stesso, l'opacità assoluta.

Il punto di incidenza fra le due direzioni, quella divina, inesauribilmente creatrice, e quella ahrimanica, essenzialmente negatrice, è concretamente simboleggiato dal cuore, che l'*U.K.* identifica alla condizione di vita terrestre (*wa zamīn del ast*, f. 113).

La disposizione a croce dei ventricoli e delle orecchiette del cuore (ff. 338-341) rappresenta, infatti, l'intersezione[17] e la

[17] Nell'*U. K.* il cuore non è soltanto la sede della caduta di Adamo — evento storico e psicologico — ma è anche l'immagine riflessa del cielo (il « cielo inverso » della gnosi alchemica — si veda il passo 346, ove si afferma che, all'avvento della *qiyāma*, la terra del cuore diventerà terra del cielo, la *qiyāma* inverandosi come il capovolgimento della funzione terrestre del cuore, 346-354, e la sua restituzione all'archetipo celeste). Pertanto, la struttura del cuore (ff. 339-341) è il riflesso della struttura del « cervello-cielo-paradiso » (f. 363) ed i suoi 6 *ḥudūd* rispecchiano i sei asterismi (*šeš setāré-yi baituʾl-maᶜmūr*, ff. 362-363) ruotanti attorno al Sole-*lógos* (*āftāb ... wa nuṭq, ibidem*). Quindi la forma sottile del cuore è celeste, se pure la sua funzione è quella di fare da supporto ai processi di percezione e di vita del sentire che si attuano nell'esistenza terrestre condizionata, come si è visto, da Ahrīman. Questa forma sottile (*laṭīfa*), « generata dalla hierogamia (*izdiwāǧ*) di Spirito e di Anima, appare in ogni profeta, come luogo di discesa dello Spirito. Il cuore ha una faccia rivolta allo Spirito, che è la sede delle sue visioni, ed una faccia rivolta all'anima, che è il luogo delle sue conoscenze » (H. Corbin, *op. cit.*, p. 99). Nell'intersecarsi delle due direzioni, che danno luogo ai quattro spazi interni al cuore, può ravvisarsi l'immagine mistica della Croce cristiana, che Abū Yaᶜqūb Seǧestānī (secolo IV), nel suo *Kitāb al-Yanābiᶜ* (32, par. 147-148), identifica strutturalmente alla *šahāda* islamica, come pure la congiunzione fra le due dimensioni, quella verticale (*ṭabaqat aṭ-ṭūl*), o longitudinale, e quella orizzontale (*ṭabaqat al-ᶜarḍ*), o latitudinale, proprie, secondo lo *Išrāq*, alla processione delle Gerarchie (v. H. Corbin, *Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Shihabaddin Yahya Sohrawardi* (*Opera Metaphysica et Mystica II*), Téhéran 1952, p. 43). L'Adamo prigioniero nel cuore-mondo rammenta anche potentemente l'immagine manichea dello Jesus Patibilis, l'aspetto patetico del Gesù Splendore, che deve venir salvato perché è crocifisso sulla materia, in cui la sua anima luminosa è mescolata. Cfr. F. C. Baur, *Das manichäische Religionssystem*, pp. 71-77, 211, 395. Come il cuore, così pure la forma umana è l'immagine sulla terra dell'Anthropos celeste (*Ādam-i rūḥānī, Ādam-i dāʾim*, 293, 337, 408, 409), a cui si riferisce il noto

mescolanza (la mazdaica e manicaica *gumēžišn*[18] fra l'impulso cosciente (*nuṭq*, identificato a Salmān) proveniente dall'alto e quello concupiscente (che patisce, cioè, l'innata separazione da un mondo sussunto esteriore), insinuato da Ahrīman (ff. 221, 228 e 340), per il quale si perpetua la soggezione dell'uomo al dolore, all'impotenza ed alla morte.

Come è noto, l'*U. K.* afferma esplicitamente, senza ombra di *taqiyya* né di mezzi termini, la teoria delle ripetute vite terrestri dell'uomo, non solo procedenti verso il futuro, ma anche ripetentisi in epoche cronologicamente trascorse[19] (ff. 258-386 e ss.), in seguito all'affinità animica dell'individuo particolare verso uno degli spiriti-guida dei cicli precedenti e di quelli futuri (*Ādam / rūḥ-i muʿtariḍ; Nūḥ / rūḥuʾl-īmān; Ibrāhīm / rūḥuʾl-fikr; Mūsà / rūḥuʾl-ǧabarūt; ʿĪsà / rūḥuʾl-ʿilm; Muḥammad / rūḥuʾl-ʿaql; Qaʾim / rūḥuʾl-quds-i ṣāfī, Questione XXIII, passim*), fino al totale riassorbimento (ff. 395-410) della luce, imprigionata nelle sue facoltà animiche inferiori e nel microcosmo, nello ἄπειρον della luce divina (o « *azal* » — eternità preesistenziale). La singolare concezione, mista di almeno tre teorie, quella indiana e buddhista delle ripetute vite terrene, quella manichea del riscatto della luce dalla psiche invischiata nella materia, e quella iranico-ismaelita dei successivi cicli di profezia e salvazione, dà la misura dell'eterodossia (per non dire della scarsa islamicità) dell'opera.

Ora, continuando sull'argomento della salvazione, il riscatto dell'uomo, come individuo e come genere, consiste essenzialmente

---

insegnamento dell'*Imām* Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq: « La Forma umana è la suprema testimonianza per cui Iddio attesta la sua creazione. Essa è il libro che Egli ha scritto di Sua mano. Essa è il Tempio che Egli ha edificato mediante la Sua saggezza. Essa è la riunione delle Forme di tutti gli Universi. Essa è il compendio delle conoscenze rivelate della Tavola Segreta (*Lawḥ-i maḥfūẓ*). Essa è il teste visibile che risponde per tutto l'Invisibile (*ġayb*). Essa è la garante, la prova contro ogni negatore. Essa è la Via diritta gettata fra il paradiso e l'inferno » (trad. H. Corbin, *op. cit.*, p. 65).

[18] v. *Ayātkār i Žāmāspīk*, ed. e trad. da G. Messina, Roma, 1939, II/6. v. anche *Fihrist*, p. 88, trad. Flügel (a proposito dell'*imtizāǧ* o *mudāḫala*, con cui an-Nadīm e aš-Šahrastānī traducono il termine iranico).

[19] Ciò che implica, evidentemente, una concezione del tempo-persona, come insieme di cicli — ognuno dei quali in sé « perfetto » e concluso — riflettenti ognuno, nella spazio-temporalità, la funzione di una gerarchia, che si « tipifica » in un profeta particolare. Pertanto tali cicli, non dissolti in un indefinito « passato », sono suscettibili di venir rivissuti nel loro archetipo, sempre presente, da chi a loro interiormente si adegui.

nella sua liberazione dal rapporto col mondo materiale, mediata da una parte dalla vita dei sensi (*rūḥ-i ḥissiyya*) e, dall'altra, dalla brama verso l'oggetto (*rūḥ-i šahwat*), il cui limite e simbolo estremo è la concupiscenza che lo porta alla generazione (v. ff. 204-212). La donna, sul piano terrestre (non certo su quello celeste, ché il testo ci presenta una meravigliosa immagine di Sophia-Fāṭima nel paradiso, in veste di « creatore », *fāṭir*), costituisce pertanto il simbolo del peccato ed il suo concreto strumento (f. 204), secondo la nota concezione manichea, salvo quanto accennato sopra. La promessa di astenersi dal rapporto con le donne, in cambio del futuro invio di Gabriele, fu il primo patto che gli uomini strinsero con Dio, allorché si trovarono ad essere caduti nella condizione terrestre di vita (*ibidem*). Questa circostanza che è, in fondo, il preludio alla storia della umanità, univocamente volta alla restaurazione di Adamo nella sua sede primordiale, fu dovuta ad una disobbedienza « provvidenziale » [20], il così detto « spirito di resistenza » (*rūḥ-i muᶜtariḍ*), che attualmente abita nel cuore di ogni uomo « nella casa del vento puro » (*dar ḫāné-yi bād-i pāk*, f. 325): la sua salvezza avverrà allorché tale spirito compirà il movimento inverso a quello che lo portò alla discesa (cioè risalendo ai due gradi superiori, *ḥabsī*, prigioniero, e *muntaẓira*, speranzoso), e testimonierà che non vi è altro Signore che lo spirito luminoso e cosciente (f. 326). Lo « spirito di resistenza » è per tutto il testo il simbolo dell'umanità attuale, a cui viene riconosciuto, dunque, un posto eminente nell'economia divina. È interessante apprendere come, secondo l'*U. K.*, Adamo ed Eva caddero dal « paradiso-cervello » (*sar āsmān ast, maġz behešt ast*, f. 306) non per la tentazione di *uno* spirito del male, bensì di *due*, il « serpente » (Mār) ed il « pavone » (Ṭāʾūs), che, nel seguito del libro, sembrano più o meno da identificarsi rispettivamente ad Ahrīman-ᶜAzāziʾīl e ad Iblīs, che poi sarebbe il nostro Lucifero. I quattro, Adamo, Eva, Mār e Ṭāʾūs, caduti nella terra-cuore, si allogano nelle rispettive

[20] La « provvidenzialità » della storia umana, che nasce col peccato originale, è riconosciuta anche dal più puro Islām, che ne reca testimonianza col passo coranico 33, 72: « Noi invero abbiamo proposto il deposito dei nostri segreti ai Cieli, alla Terra ed alle montagne: tutti hanno rifiutato di assumerlo ed hanno tremato per esso. Se ne è addossato l'uomo: egli è davvero un violento ed uno sciocco! ».

« case », dando luogo alla « mescolanza » di cui si è già parlato. Ognuna di queste « case » è l'immagine riflessa di uno dei fiumi del paradiso (f. 312), presiedendo ognuno di loro alla funzione di un'attività sensoria che, in sé, è pertanto libera (*rāst*) dalla prevaricazione senziente (ff. 212-213).

Resta però in cielo il prototipo dell'uomo, non tocco da peccato e decadenza. Si hanno quindi tre Adami: uno celeste, che non ha bisogno di riscatto alcuno, uno mediano, abitante nel cuore, che è il soggetto della salvezza, uno inferiore, che vive negli istinti, per il quale non esiste possibilità di riscatto (la medesima conclusione pessimistica che per il *bólos* manicheo!). In questi tre si riassume tutto il dramma cosmico della creazione dei mondi, della caduta dell'uomo e della sua redenzione. Questa si attua attraverso due momenti fondamentali.

Il primo è un atto di apertura speranzosa (*muntaẓira*) dello « spirito di acquiescenza » (*rūḥ-i muṭma'inna,* ff. 234, 253), residente nel cuore (il cui archetipo in cielo è Muḥammad), verso l'*Imām* del Tempo particolare, che è una specie di emanazione di Salmān. Questi, per grazia (*naẓar*) di Dio, discende come spirito-folgore dalla « cupola celeste », s'istalla nel cervello e manda un raggio nel cuore (ff. 240-244). Lungo questo raggio di luce, che ha la funzione della Colonna della Grandezza manichea[21], lo *ʿamūd aṣ-ṣubḥ* (Colonna Aurorale) di Sohrawardī[22], avviene la discesa di Salmān nel cuore (v. *Questioni IX* e *XXV*), ove si verifica un vero e proprio capovolgimento delle funzioni, rappresentato dal fatto che « il Sole sorge ad Occidente » (cioè si verifica il ritorno speculare dell'immagine riflessa al suo soggetto) (v. ff. 346-350)[23]. A questo punto inizia la *qiyāma*, che rappresenta il secondo momento della redenzione. L'uomo si ricongiunge al suo archetipo, lo *Ādam-i dā'im*, attraverso l'ascesa interiore dello « spirito solare » (l'anima dell'uomo diventato autocosciente, grazie all'intervento di Salmān, f. 366), che chiama

[21] Cfr. H. C. Puech, *Le Manichéisme*, Paris 1949, p. 83.

[22] Š. Y. Sohrawardī, *op. cit.*, p. 233, (testo arabo) e, dalle « *Talwiḥāt* » commentate da Šahrazūrī, p. 108, par. 83. Circa l'alternanza delle forme « *ṣubḥ* » e « *subḥ* » v. H. Corbin, *Terre Céleste et Corps de Resurrection*, Paris 1960, p. 210.

[23] La cui fenomenologia può paragonarsi alla *āśrayaparāvṛtti*, « revulsione dell'appoggio », con cui, secondo il *Mahāyāna*, si invera l'illuminazione (*bodhi*). v. G. Tucci, *Ratnākaraśānti on Āśraya-parāvṛtti*, in *Asiatica, Festschrift Friedrich Weller*, Leipzig 1954.

in alto gli spiriti eletti del cuore, rivelando loro la luce di profezia (*nūr-i nubuwwat, ibidem*). Questa ascesa, identificata al *miʿrāǧ* di Muḥammad (f. 279), avviene lungo la «vena sottile», collegante il cuore col cervello ed il cervello col cielo (ff. 281-282)[24]. Lo *Ādam-i dāʾim*, detto anche *Ādam-i kāfūrī*, che è il «Signore Iddio» (f. 267) «ha la sua sede collocata nel lobo anteriore del cervello» (*bar maġz-i pīšānī maqām dārad*, f. 268). Questa sua sede, identificata ora al *baituʾl-maʿmūr*[25] (ff. 267-268), ora al Picco di Adamo in Ceylon (*Ādam-i kāfūrī, ké Ādam-i dāʿim ḫʷānand, bed-īn kūh-i Sarandīb //409// ké maġz-i muʿminān ast*...), è circondata, come si è detto, dai sei spiriti giranti attorno a Salmān-Sole-*lógos*: circa i loro nomi, tipicamente mazdaici, si è già discorso (v. pp. XI, XX e XXI).

La localizzazione che l'*U. K.* attribuisce alla sede dell'Adamo primordiale, con termini che non lasciano adito a dubbio, richiama potentemente all'insegnamento yoghico circa la sede del «Signore dello stato di là da *śānti*», detta *ājñā-cakra*, o «disco del comando». Esso, secondo lo *Ṣaṭcakranirūpaṇa* (*op. cit.*, V, 39), è un centro sottile situato nel plesso cavernoso, al livello dell'intercilio. La *Gheraṇḍasaṃhitā* (VI *upadeśa*, v. 17) prescrive: «Quello splendore essenziato della sillaba *OṂ* (simbolo di Dio) si mediti, congiunto alla vampa, fra i due sopraccigli, al di sopra del mentale». Il «Signore» ivi residente è noto anche ad innumerevoli altre opere tradizionali, non appartenenti necessariamente alla scuola *Yoga*: si veda, ad esempio, la meditazione in punto di morte raccomandata dalla *Bhagavad-gītā*, allorché dice: «... colui che si rammemori del Saggio primordiale, del Maestro, più sottile dell'atomo, creatore del Tutto, dalla forma inimmaginabile, dal colore del sole, di là dalla tenebra, [e], al momento del trapasso, col pensiero immobile, concentrato nella devozione e con la forza dell'ascesi sappia condurre tutto lo

---

[24] Cfr. con le note dottrine upaniṣadiche e tantriche relative all'arteria *suṣumnā*, attraverso la quale si procede, in alcune forme di *Yoga*, al risveglio della potenza-radice di ogni realtà (*kuṇḍalinī-śakti*), la quale poi ascende attraverso i sei centri sottili di coscienza, fino a ricongiungersi con lo spirito assoluto, sito in un centro al di sopra della testa (*sahasrāra-cakra*). v. *Upaniṣad Antiche e Medie*, trad. P. Filippani-Ronconi, Torino 1961, p. 152. Cfr. anche *Ṣaṭcakranirūpaṇa*, *op. cit.*, v. 50-54.

[25] La cui struttura simbolica ricorda singolarmente quella della mitica città Kangdiž citata nello *Ayātkār i Žāmāspīk*, *op. cit.*, VII, 3.

spirito vitale in mezzo ai sopraccigli, costui va al Supremo *Puruṣa* celeste... » (VIII, 9-10). Vi è da notare, fra l'altro, che il piano di coscienza proprio a questo centro sottile è denotato come quello trascendente la separazione fra oggetto e soggetto e l'impotenza nell'agire dovuta a questa separazione. Ciò giustificava il nome di « disco del comando » e può anche spiegare il titolo di *ḫodāvand* che l'*U. K.* attribuisce all'*Ādam-i dā'im* ivi presente, che l'Ivanow traduce semplicemente con « Dieu » (*op. cit.*, p. 468). Del resto il termine è appropriato se l'autocoscienza assoluta, propria a tale centro, è quella stessa che, secondo il noto detto dei « Sabei » di Ḥarrān, « rende l'uomo Dio » (*man ʿarafa ḏāta-hu taʾallaha*).

Dallo *Ādam-i dā'im*, salendo verso il cielo, continua la *qiyāma*, che il testo, con profusione di simboli cromatici e riferimenti psicologici, descrive come una vera e propria apocatastasi dell'uomo-universo nei suoi archetipi spirituali che sono la pentade originaria. Questa reintegrazione dell'universo al suo principio primordiale null'altro è che il cammino, percorso a ritroso, dell'epifania dei mondi di cui tratta la *Questione V.* L'identico procedimento è quello che il *Vajrayāna* buddhistico riferisce al cosidetto *bodhicitta*, o « pensiero dell'illuminazione », che è l'intuizione primordiale dell'illuminazione, la quale conduce l'uomo a ripercorrere a ritroso il processo dell'emanazione dei mondi fino a ricongiungersi con l'ineffabile Fonte della Realtà, che è il suo vero, inconosciuto essere [26] (v., a proposito dell' « autocoscienza = Iddio », ff. 267 e 325, *Questione XXIII*, note 5 e 8).

Il simbolo chiave per intendere la soteriologia dell'*U. K.* è indubbiamente la figura di Salmān, figura complessa nella quale si fondono molti motivi gnostici, sabei, qabbalistici, mazdaici, manichei, buddhistici e perfino islamici. Esso, di volta in volta, appare come il *lógos* (*nuṭq*), come il demiurgo gnostico, emesso dal Pleroma per manifestare le nove gerarchie (ff. 248-251), come il qabbalistico *Mĕṭaṭrōn sar ha-pānīm* operante nelle 10 *sephīrōt*, ora come luce « pura » (*rūḥ-i ṣafī*) (quindi assoluta ed incolore, come il *Vajrasattva* mahayanico), ora come l'essenza spirituale del sole fisico (f. 363 ss.), ora come lo Hermes « sabeo » maestro di conoscenza, ora come i manicaici *Spiritus*

---

[26] Cfr. *Jñānasiddhi* (di Indrabhūti), Baroda 1919, p. 75, 5.

Vivens (qui « *rūḥ-i ḥayāt* », testualmente) o il « Gesù Splendore » — *Yišō*ᶜ *Zīwā*[27] — ora come salvatore e risanatore dell'umanità (come il Saošyant zoroastriano).

A voler riassumere i caratteri di questa figura, forse troveremmo una sintesi solo nella personificazione che Šihābuᵓd-dīn Yaḥyà Sohrawardī, secoli più tardi, fece dell'Intelletto Attivo (*al-*ᶜ*aql al-fa*ᶜᶜ*āl*), identificandolo al mazdaico arcangelo Bahman, archetipo dell'Umanità tutta e del suo destino.

3) *Il simbolismo dei mondi*

La creazione dei mondi viene concepita secondo due o più piani radicalmente diversi, che solo parzialmente possono interpretarsi come i mazdaici *mēnōk* e *gētīk*. Il primo è quello relativo alla manifestazione degli archetipi spirituali, da cui discendono le 9 gerarchie; il secondo è quello su cui avviene l'evocazione — mediante il solito doppio appello manicheo (ff. 122-124) — della sfera contigua a quella mondana. Sotto a questi due piani, che con un'espressione śivaita potremmo chiamare delle categorie « pure » e « semipure », vi è la sfera planetare-mondana, il cui carattere fondamentale è quello di crescente alterità e scissione dalla vita divina: il simbolo ne è la seconda creazione di un cielo e di una terra separati, mentre nella prima creazione essi erano una cosa sola (... *āsmān-o zamīn be-āfarīneš-i awwal ḫ*ʷ*od yekī būdé-and, illā mā be-do nīmé kardīm, wa yek nīmé haft ṭabaqa-yi āsmān kardīm, wa yek nīmé-yi dīgar-rā haft ṭabaqa-yi zamīn*, f. 304). Lo « *status* », in questa sfera di mescolanza, è il risultato del vario intrecciarsi di forze divine e di intenzioni ahrimaniche, simboleggiate dalla lotta fra i due principii, quello divino rappresentato da Salmān-Spirito Santo (che pur una volta soccombe — come il primo Adamo manicaico — prima di compiere i successivi sette combattimenti vittoriosi, con i quali spossessa di un lume le gerarchie ribelli, ff. 124-252), e quello diabolico, che pur si avvale della luce prestata da Dio per la sua creazione (v. *supra*). Questo terzo livello, caratteristi-

---

[27] Presso Teodoro bar Konāy e nel *Fihrist* di Ibn an-Nadīm, trad. Flügel, pp. 86-90. Cfr. anche E. Waldschmidt e W. Lentz, *Die Stellung Jesu im Manichäismus*, in *Abhandlungen d. Preussischen Akad. der Wissenschaften*, 1926, IV, p. 36.

camente « impuro », è però ancora quello del « dramma in cielo », che precede la tentazione e la caduta di Adamo (*Questioni XXI-XXIV*), di cui si è già detto. È da notare che tutto questo ideale trimundio forma il corpo spirituale di Adamo, non per riflesso, ma per immediata identità. Il sentirsene separato dipende dal fatto che Adamo, con la sua caduta, si è identificato ad una sola parte di se stesso, quella precipitata nell'esistenza contingente, perché rôsa dal principio di alterità proprio al Negatore, sulla terra. Ma nell'*U. K.* è ben chiaro che inferno e paradiso, terra, intermundio, cielo e gerarchie, non sono altro che elementi dell'interiorità umana: infatti, come si è spiegato, l'uomo compie entro se stesso, psichicamente, l'ascensione - *miʿrāǧ* - verso i cieli e la personale palingenesi - *qiyāma* - nel principio supraceleste del suo stesso essere. Come nello *Yoga*, così in questa forma di gnosi, la redenzione si risolve in una vera e propria ἀποκατάστασις *sub specie interioritatis*.

Nelle presenti note ci occuperemo soltanto di alcune questioni attinenti al primo e più elevato dei piani della creazione, quello archetipale e celeste. Sintetizzando la complessa e spesso contradittoria simbologia del testo, questa si può ridurre ai seguenti elementi essenziali, variamente combinati:

— sette o cinque Intelligenze costituenti il Pleroma, che pone in esistenza (*ibdāʾ*) i diversi mondi, corrispondenti, per riflessione, alle entità luminose imprigionate nei pianeti i quali, sul piano fisico, presiedono ai sette elementi primi costituenti il corpo umano, secondo il noto schema zoroastriano e manicheo. (Luna-midollo, Mercurio-ossa, Venere-grasso, Sole-vene, Marte-sangue, Giove-carne, Saturno-pelle, ff. 251-256);

— dodici luci « archetipe ed increate » (*davāzdah nūrhā-yi qadīm nā-maḫlūq na-āfaridé*, f. 61), costituenti il cosidetto Mondo delle Madri (*ummahāt*), simboleggiato dalle dodici case dello Zodiaco (*barābar-i davāzdah burǧ, davāzdah ummahāt-and*, f. 335), le quali, riflettendosi sul piano della creazione materiale, presiedono alle dodici parti « spaziali » del corpo umano (dall'Ariete fino ai Pesci, in ordine: capo, collo, mani, petto, ventre, ombelico, organi della generazione, coscie, ginocchia, piedi, ecc., ff. 251-256);

— emanate dalle sette o cinque Intelligenze, con la sostanza tratta dal mondo delle Madri, si dispiegano in ordine discen-

dente le nove Gerarchie o Consessi Giudicanti (*dīwān-hā*), il limite superiore dei quali è il Pleroma e quello inferiore la volta azzurra del cielo (ff. 110-111) che, come già detto, l'*U. K.* identifica alla volta cranica. Beninteso, queste Gerarchie sono solamente le modalità o le ottave discendenti sulle quali opera il Pleroma delle Cinque Persone-Intelligenze, non certo realtà di per sé sussistenti (f. 118).

Questa architettura dei cieli ci pone dinanzi ad un insieme di problemi, alcuni dei quali riguardano, come sempre, le fonti di tali concezioni, altri, invece, sono relativi a teorie storicamente posteriori agli insegnamenti dell'*U. K.*, ma che da questi sembrano aver tratto ispirazione (beninteso qui si parla degli insegnamenti, non del testo, le fasi e l'epoca della cui redazione possiamo solo supporre, ma obiettivamente ignoriamo).

Questo caso potrebbe porsi, ad esempio, per sorgenti « iraniche » immediate e dirette della cosmo-psicologia dello *šayḫu'l-Išrāq,* Š. Y. as-Sohrawardī (ob. 587/1191), le cui fonti lontane sono invece facilmente riconoscibili in elementi mutuati da concezioni esoteriche delle tradizioni « persiana », ermetica, pitagorica e neoplatonica, come egli stesso ed i suoi commentatori Quṭbu'd-dīn Šīrāzī e Šamsu'd-dīn Šahrazūrī dichiarano espressamente [28].

Abbiamo anche qui un insieme di θεοὶ ἄγγελοι costituenti il Pleroma delle *Anwār qāhira*, che lo *šayḫ* identifica agli *Amahraspand* mazdaici, emanate dall'Intelletto Agente, Bahman (il Vohu-manah, « buona mente », zoroastriano), l'archetipo dell'umanità (come Salmān, v. *supra*, che nell'*U. K.* è « Spirito Vivente » e « *locum tenens* », *qā'im maqām,* di Dio) [29]. Dal Pleroma derivano la sfera delle Madri, che costituiscono l'ordine gerarchico longitudinale (*ṭabaqat aṭ-ṭūl*), la dimensione intelligibile del Pleroma, da cui nasce la sostanza sottile celeste, ed i Signori della Specie (*arbāb al-anwā'*), o Speci Splendenti (*anwā' nūriyya*), che costituiscono l'ordine latitudinale (*ṭabaqat al-'arḍ*), rispetto alle quali le speci sono « icone » (*ṣanam*), ciascuna

[28] In *Appendice* alle *Oeuvres Philosophiques et Mystiques etc.*, edite da H. Corbin, già citate, p. 298 del testo arabo.

[29] Sulla funzione mistica di Salmān cfr. L. Massignon, *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islām iranien* (*Public. de la Société des Études iraniennes,* N. 7). Tours, (Paris), 1934.

teurgia (*ṭelesma*) del proprio Angelo; da queste derivano le « Luci Dirigenti » (*anwār mudabbira*), o « Luci Generali » (*nūr espahbad*), anime dirigenti che governano le sfere e le speci, delle quali, con la medesima terminologia militare iranica (nell'*U. K.* « *sālār* » invece di « *espahbad* ») parla il nostro testo alla p. 108 [30]. Viene indi emanato il Cielo delle stelle fisse, limite fra l'universo angelico della luce (*rūḥābād*) e l'universo oscuro del *barzaḫ*.

Con questa breve nota non intendiamo compiere una frettolosa identificazione fra i due sistemi cosmologici (mitologicamente indefinito quello dell'*U. K.*, filosoficamente definito, maturo e giustificato quello dell'*Išrāq*), bensì accostare le due concezioni, per porre in rilievo la possibilità che ambedue derivino geneticamente, ma in tempi diversi, come dimostra la più imperfetta articolazione delle dottrine nell'*U. K.*, da uno stesso insieme di insegnamenti di carattere gnostico che, date le esplicite dichiarazioni di Sohrawardī circa la *fahlawiyyat* delle sue teorie e l'implicita ammissione di una fonte manichea (del « Saggio Mani », non dell' « eretico Mani » !) [31], possiamo denominare genericamente « iranico » - manicaici.

Un altro problema è quello posto dalla somiglianza, già precedentemente rilevata, non tanto esteriore quanto strutturale, fra il numero e le funzioni delle gerarchie nell'*U. K.* e quelle che la *Qabbālāh* conosce come *Sephīrōt*. La similitudine scende fino alla nomenclatura delle diverse sfere divine (*Ilāhiyyat, Malakūtiyyat, Rabūbiyyat, Ǧabarūtiyyat* ecc., v. f. 152 e ss.), ereditata poi dalla cosmologia islamica, ove alcuni nomi sembrano addirittura presi dalla *Qabbālāh* (*Malakūtiyyat* da *Malkūt*, *Ǧabarūtiyyat* da *Gebūrāh* ecc.); altri sono invece diversamente interpretati (del resto anche nella *Qabbālāh* la terminologia è quanto mai variabile: si ha *Ḥesed* o *Gedullāh, Gebūrāh* o *Dīn, Ṣedeq* o *Yesōd ʿōlām, Malkūt* o *ʿAṭeret*). Ciò, a parte l'elemento cromatico, che sembra direttamente derivato da tradi-

---

[30] Il termine, sia pure con diversa collocazione filosofica, si trova già nel *Mēnōkē Xrat*, cap. VIII, allorché parla dei dodici segni dello zodiaco a fianco di Ōhrmazd, come altrettanti generali o comandanti d'esercito (*espahbad*) ecc.

[31] v. *Prologo* alla *Qiṣṣat al-ġurbat al-ġarbiyya, ed. cit.*, p. 293 e ss. (testo arabo).

zioni manichee o mahayaniche, forse più o meno inconsciamente viventi nell'ambiente centroasiatico ove l'*U. K.* trovò la sua redazione definitiva. Comunque, i problemi ai quali qui si accenna, come i precedenti, verranno organicamente approfonditi nelle note che accompagneranno la traduzione dell' *U. K.*[32].

Il procedimento col quale avviene l'emanazione, da parte del principio supremo, delle gerarchie, non è svolto dall'*U. K.* con ordine e consecutività. Le *Questioni* che trattano specialmente l'argomento sono, in pratica, la *II*, la *V* e la *VI* e, in parte, la *XX*, la *XXXI* e la *XXXVII*. A loro sono mescolate altre domande che trattano argomenti relativi alla cosmologia planetaria e subplanetaria, alla soteriologia, psicologia, geografia e storia simboliche, al destino degli uomini incarnati nelle diverse razze umane ecc. L'opera sembra una piccola enciclopedia rapsodica di insegnamenti provenienti da diverse scuole, non ancora resi perfettamente omogenei; pertanto non mancano incongruenze, contradizioni e ripetizioni degli stessi problemi trattati secondo particolari e diversi punti di vista. La maggiore difficoltà si incontra allorché si vuole stabilire una tavola di corrispondenze definitive fra i simboli principali e le realtà alle quali si riferiscono sui diversi piani (questo specialmente è il caso dei numeri settenari, planetari, angelici ecc. delle diverse ogdoadi, di alcune pentadi e così via). Ci limitiamo, pertanto, ad esporre lo schema dell'emanazione delle gerarchie « pure », cioè non tocche dalla contro-creazione di Ahrīman, secondo quelle indicazioni soltanto che, nelle varie parti del testo, non patiscono contradizione.

1) — L'emanazione delle gerarchie è preceduta dalla « messa in esistenza » del mondo archetipale, cioè del Pleroma e del

---

[32] Un altro problema, sollevato dall'ordinamento delle nove gerarchie dell'*U. K.*, è quello relativo all'eventuale loro omologazione con i 9 piani cosmici, o *lógoi* successivi, attraverso i quali si innalza l'anima del myste, secondo il cosidetto « Gran Papiro Magico » di Parigi (N. 574 del *Supplément grec de la Bibliothèque Nationale*). Conoscenze del genere dei nove *lógoi*, di origine egizio-ellenistico-persiana, possono molto bene essere giunte agli ambienti dell'*U. K.* tramite i cosidetti Sabei di Ḥarrān, allievi, secondo la tradizione šiʿita, dell'*Imām* Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, come attraverso l'insegnamento dei circoli alchemici, facenti capo a Ǧābir ibn Ḥayyān. Ciò, naturalmente, a parte la priorità di una identica esperienza concreta, rispetto alla sua formulazione adattata, di volta in volta, a diverse culture spirituali in epoche successive.

mondo delle « Madri », che è simboleggiato dalla formula « *bismi'l-lāhi'r-raḥmāni'r-raḥīmi* » (f. 60), che il testo afferma essere scritto dal Re Eccelso « sulla linea del limite dei limiti » (*bar ān satr-i ġāyatu'l-ġāyāt*), che è più in alto di ogni Grandezza » (*ké az bālā-yi hamé bālā'ī-st*). Le diciannove lettere che compongono questa giaculatoria in scrittura araba rappresentano la somma dei Dodici (cioè le *Ummahāt*, v. *supra*) e dei Sette (che insieme formano la « Persona » — di Dio — simboleggiati, per l'appunto, dalle tre lettere e dai quattro punti diacritici che formano in caratteri arabi il vocabolo *šaḫṣ*, « persona », f. 23).

Questi sette sono le sette membra di Dio (*haft ǧawāriḥ-i Malik-i tā'alà*, f. 63), o le sette forme (*haft čehré*, f. 412-413), che simboleggiano i sette periodi divini (*haft dawr-i ilāhī*) della metahistoria riflessi nei sette cicli di profezia della storia umana. I Sette ed i Dodici evocati nel « vuoto dai mille colori » (*be-ṣifr-i hazār rang*, f. 61), collocato fra le « due acque » (*do daryā; baḥrain*), il cui nome è « sfera divina » (*ké nāmeš ilāhiyyat-ast*). Il limite superiore di questo « Vuoto » (« limite » nel senso matematico, in quanto il vuoto, essendo a-spaziale, esclude limite, nell'accezione comune del termine) è costituito dal Mare di Biancore (*baḥru'l-baiḍā'*), che un passo successivo del testo identifica al cervello umano; quello inferiore, dal *barzaḫ*, cioè dall'opacità assoluta (la « luce nera ») [33] nella quale, per la sua radicale

[33] Il termine *barzaḫ* è estremamente elusivo. Se frequentemente esso assume il termine generico di « mondo intermedio » (come il « *bar-do* » mahāyānico), talaltra ha quello di tenebra pura, come nella fisica di Sohrawardī (ove si parla del « doppio *barzaḫ* » costituito dalle Sfere Celesti e dal mondo degli Elementi Sublunari, ove l'atto dell'Angelo trova la sua riflessione nelle « icone » (*ṣanam*) delle speci, comprese nella sfera del *Mulk*: v. Š. Sohrawardī, *op. cit.*, pp. 108-119, parte araba). L'Ivanow traduce questo vocabolo con « *demeure* » (« *du Très Haut* »; W. Ivanow, *op. cit.*, p. 441). Sembra che gli sfugga il fatto che si tratta, non già di una sede di per sé divina, omogenea alla deità, bensì, al contrario, di un vero e proprio schermo ahrimanico, sul quale le essenzialità divine si riflettono, come esseri del creato necessitati da un insieme particolare di limiti. Del resto, anche per Sohrawardī, il *barzaḫ* è esplicitamente una « negatività ahrimanica » (v. *supra*) nell'economia divina. Questo aspetto, che già si affaccia nell'*U.K.*, pone il problema circa la doppia funzione di Ahrīman: da una parte esso è lo schermo passivo del divino, il buio assoluto (non mancanza di luce soltanto) sul quale si riflette il mondo degli archetipi (i Sette, o i Cinque, e i Dodici); d'altra parte esso ha, invece, una funzione dinamica, attiva, di « controcreatore » (sempre, però, con luce prestata da Dio, v. *supra*) nella sfera planetaria e sublunare, al fine di essere prov-

alterità, si riflettono le intenzioni divine (condensate nel *baḥru'l baiḍā'*) [34], rifrangendosi nella molteplicità delle sostanze, di qua dall'unità essenziale del reale (la *ṣirāṭ* tesa sull'abisso fra il *tawḥīd* e lo *širk!*). Il testo ripete ancora che « il cervello simboleggia il Mare di Biancore, mentre lo Spirito cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*, mantengo l'interpretazione dell'Ivanow, pur sembrandomi che il vocabolo indichi qui la personificazione del *lógos*), sta ad indicare il Re Eccelso che ha la sua sede nel bianco cervello » (*īn maġz be-dalīl-i baḥru'l-baiḍā' ast, wa īn rūḥ-i nātiqa be-dalīl-i Malik-i ta'ālà, ké bar īn maġz-i safīd maqām dārad,* f. 63). Questo medesimo Spirito cosciente, Signore del Vero assoluto (*ḫodāvand-i ḥaqīqat,* f. 83), che si manifesta (*ẓuhūr kard*) in quanto è contenuto fra la più alta delle altitudini e la più ima delle profondità, è tale « per la luce della egoità del Sole » (*benūr-i aniyyat-i āftāb, ibidem*) inerente al Suo essere. Altrove (ff. 412-413) questo Spirito cosciente è identificato a Salmān-cielo e « Spirito del Capo », ma non si comprende bene se qui si

---

videnzialmente lo strumento per la tentazione, la caduta e la successiva reintegrazione di Adamo nel mondo di luce. Quanto al termine, da noi adoperato, di « luce nera (*aswad nūrānī*), v. H. Corbin, *L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*, Paris 1958, p. 46 e, dello stesso Autore, lo studio sopra « *L'Interiorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* » (*Eranos Jahrbuch XXVI*, Zürich 1958), ove tratta delle concezioni di 'Alī Torka Ispahānī e di 'Alàoddin Semnānī. Secondo quest'ultimo autore, nel corpo sottile dell'uomo vi sono sette centri eterei (l'identica concezione del *Laya-* e dello *Haṭha-yoga*), ognuno dei quali distinto, fra l'altro, da un diverso colore. In questi centri sono occultamente presenti i sette Dirigenti dei sette cicli di profezia, come altrettanti piani di coscienza; fra questi il « Gesù del tuo essere » è caratterizzato dal colore « nero di luce », probabilmente alludendo alla possibilità di resurrezione totale all'esperienza del divino, celata nella condizione terrestre (nero=terra). È interessante osservare che, presso i medesimi autori, il XII *Imām* risiede nell'Isola Verde, situata nel mezzo del Mare di Biancore (*baḥru'l-baiḍā'*). L'esperienza allusa con l'Isola Verde, la *Terra Beata,* generalmente collocata nell'estremo Occidente, è propria, come è noto, ad un gran numero di tradizioni religiose: tanto per fare due soli esempi, da quello del *Jō-dō* giapponese a quella della *Tir na-n-Og* irlandese. Cfr. Q. II, n. 3.

[34] La sintesi delle intenzioni divine esistente nel *baḥru'l-baiḍā'* rammenta molto da vicino due concezioni di origine indiana, quella del *Garbhadhātu* (« Sfera germinale » degli archetipi) dello *Shin-gon* giapponese e quella vedantica del *prajñāna-ghāna* (« Sintesi di conoscenza »), con cui la *Māṇḍukya-upaniṣad* denota il livello di causalità pura (*kāraṇa*) del Verbo rispetto a tutti i possibili, la quale si attua in uno stato che, per la comune umanità, corrisponde alla condizione di sonno profondo. Ivi il Verbo si invera come sintesi di soggetto ed oggetto nell'atto della conoscenza, di là dal dispiegamento temporale (v. *Māṇḍukya-upaniṣad*, ed. Allahabad, 1913, v. 5).

raffiguri l' « essere necessario » o l' « essere possibile » di Salmān, oppure il « luogo » della sua manifestazione archetipa (« in questo microcosmo, il capo è quello spirito che, a cagione della sua spiritualità (*be-rūḥāniyyat*), riceve nome di Spirito cosciente e la cui « imperatività esistenziatrice » (*be-kuniyyat-eš*) (da « *kun* » - *KN* - l'imperativo del verbo essere con cui si effettua l'ordine - *AMR* - di Dio ed il passaggio dal possibile al necessario) è spirito di Gloria e Spirito Supremo » - *dar īn ʿālam-i kūček sar īn rūḥ ast ké, be-rūḥāniyyat, nām-eš nāṭiqa ast wa kuniyyat-eš rūḥuʾl-ǧalāl wa rūḥuʾl-aʿẓam ast*, f. 412). In un altro passo, invece, proprio questo *rūḥuʾl-aʿẓam* è identificato alla « cupola del limite dell'eternità pre-esistenziale » che è il « baldacchino del Signore eccelso al di sopra della nostra testa; e questa cupola è lo Spirito supremo secondo il vuoto dai mille colori » (*qubba-yi ġāyatuʾl-azalī čatr-i Malik-i taʿālà ast bālā-yi sar-i mā, wa ān qubba rūḥuʾl-aʿẓam ast be-ṣifr-i hazār rang*, f. 63). Nel paragrafo seguente, l'*U. K.* aggiunge testualmente che « questo cervello è come la Terra Bianca che sta sopra ai sette cieli, allo stesso modo che il Mare Bianco è la Corte che sta sopra ai sette Consessi » (*wa īn maġz hamčūn zamīn-i safīd ast, ké az bālā-yi haft āsmān ast, hamčonānké baḥruʾl-baiḍāʾ bālā-yi īn haft dīwān dargāh ast*, f. 64). Questo è un punto estremamente importante dal punto di vista delle origini delle concezioni del libro, in quanto vi è un'impressionante somiglianza fra la Terra bianca — Mare Bianco — cervello e la « *Lucida et Beata Terra* » manichea [35], eventuale prototipo del buddhista Paradiso di Occidente (questo testo, come si è già visto, afferma anche che alla *qiyāma* « il sole sorge ad Occidente » !) di Amitābha, cioè la cinese Terra Pura (*Chʾing-tʾu*) [36]. Un altro punto importante è che in questo Vuoto supraceleste « dai mille colori », al di sopra dei sette Consessi, ove lo Spirito supremo opera la teurgia dei Sette e dei Dodici, è quasi impossibile non ravvisare l'identica concezione propria ai *Tantra* mahāyāna e śivaiti dello *śūnya*, o vuoto, in cui si individua la suprema coscienza (*parasaṃvid*)

[35] *Epistola del Fondamento*, citata da S. Agostino in *Contra Epistulam Fundamenti*, 13, p. 209 e 15, p. 212, 10 e 22 (Migne, *Patrologia, Series Latina*).

[36] P. Filippani-Ronconi, *Storia del Pensiero Cinese*, Torino 1964, p. 149.

delle scuole *śaiva* [37] o la coscienza-deposito (*ālayavijñāna*) dello *Yogācāra* buddhista, fenomenologicamente rapportati allo yoghico « *sahasrāra-cakra* », disco dai mille petali, che sta sopra al « settemplice corpo causante », centro coscienziale di eterea sottigliezza che i *Tantra* collocano alla sommità del capo, sopra la fontanula (*brahmarandhra*) [38]. Ivi, secondo i testi śivaiti, è la sede di Śiva, secondo quelli buddhisti la sede di Vajrasattva (l'Essenza-folgore), mente essenziata di luce (*prabhāsvaraṃ cittaṃ*) incolore, perché anteriore al dispiegamento dei cinque Buddha archetipi, ognuno dei quali si manifesta con un colore diverso. Anche nell'*U. K.* è detto testualmente: « prima ancora che non ci fossero cielo e terra e le cinque [creature] fossero state create, v'erano le cinque luci pre-esistenziali dai cinque colori simili all'arcobaleno e dal loro fulgore si manifestò un'aria simile al Sole » (*awwal ké na āsmān būd wa na zamīn būd wa na panǧ āfarīdé būd, panǧ nūr-i qadīm be-panǧ rang būdand, bar miṯāl-i qaws-i quzaḥ, wa az šuʿāʿ-i īšān hawā-ī padīd āmad mānand-i āftāb*, f. 81) [39].

Questi cinque archetipi, in un modo non ben chiarito dal testo, vengono tratti dai sette precedenti: « e questi cinque che il Re Eccelso [ebbe] creato (in contradizione col passo precedente in cui si afferma che si tratta di « luci pre-esistenziali »), si manifestano dalle sette forme: essi sono le cinque membra di questo Spirito » (*wa ān panǧ ké Malik-i taʿālà āfarīdé, az haft čehré paidā-and, panǧ ǧawāriḥ-i ān rūḥ*, f. 411) (nella nota 2 alla *Questione XXXVII* avanziamo l'ipotesi che, dato il simbolismo solare-astrologico che pervade tutta l'opera, il duplice rag-

---

[37] v. *Kulārṇava-tantra*, ed. A. Avalon, London 1917 (IX, 9): « *non vi è più né un qui, né un non-qui. È grande Vuoto, in cui vi è illuminazione calma, come in un oceano immenso* ». Il fatto di non essere « né qui né non-qui » richiama al sohrawardiano « *nā-kojā-ābād* » (luogo-senza-luogo) ove si rivela la visione della mistica terra Ḥūrqalyā (H. *Corbin, Terre Céleste etc., op. cit.*, Paris, 1960, p. 167).

[38] v. *Ṣaṭcakranirūpaṇa, op. cit.*, versi 39-49; *Pādukāpañcaka, op. cit.*, p. 95.

[39] Si confronti questa concezione con quella della suprema pentade vajrayanica: « ... nello specchio del *vajrasattva* (l'Essere di folgore meditato nel proprio cuore) ... il corpo del Buddha, agglomeramento di luce dai cinque colori, rifulge e risplende. La percezione completa della luce dai cinque colori, che è degradazione della luce Essenziale (*ʿod gsal* = luce assoluta incolore) è barlume della conoscenza pura... » (dallo *rNam C'os rdzogs pa c'en poi sku gsum ño sprod*, citato da G. Tucci in *Indo-tibetica*, Roma 1935, III/I, p. 147).

gruppamento dei principî del Pleroma, ora secondo i Sette, ora secondo i Cinque, non sia altro che una dicotomia, in seno alle Dodici *Ummahāt* (corrispondenti alle altrettante domificazioni zodiacali) delle cinque costellazioni che nel punto vernale dell'anno sono visibili durante la notte, rispetto alle sette che sono celate dalla luce diurna (si consideri che la luce dell'alba e quella del crepuscolo vespertino durano circa due ore oltre la presenza effettiva del sole durante le dodici ore del giorno, all'equinozio).

Queste cinque realtà prototipe, ognuna delle quali simboleggia una funzione divina, sono:

Muḥammad, « contemperamento degli estremi » (*mizāǧ-i ġāyatī*)
ʿAlī, « afflato del divino » (*dameš-i ilāhī*)
Fāṭima, « forma del Creatore » (*ṣūrat-i fāṭir*)
Ḥasan, « calore solare » (*tābeš-i ḫʷoršīdī*).
Ḥusain, « comunione divina » (*waṣlat-i īzadī*).

Assieme ai Dodici esse costituiscono il « trono » (*ʿarš*) di Dio (f. 68).

2) — L'emanazione delle gerarchie vere e proprie avviene secondo la rifrazione del Pleroma, ridotto a cinque persone (f. 96), in altre otto pentadi, ognuna delle quali simboleggia la presenza della pentade originaria su una diversa sfera cosmica (f. 118) che, a quanto pare, rappresenta anche un piano dell'essere. Queste diverse sfere, chiamate « Consessi » (*dīwān*) e rappresentate come « Cupole », sono l'un l'altra separate da « Velari » (*ḥiǧāb*, *pardé*) di differenti colori [40]. In ognuna di loro, come si è detto, il Pleroma iniziale si proietta sotto forma di una pentade di Angeli-simboli, le persone dei quali vengono talvolta specificate, talvolta taciute.

La serie discendente di queste gerarchie ha come limite superiore la cosidetta Cupola Bianca, o « Velario dell'estremo limite dell'Eternità pre-esistenziale » (f. 96) e, come limite in-

[40] Vi è da osservare che questi « velari » costituiscono altrettante forme di *barzaḫ* nel senso di « mondo intermedio » e di schermo ahrimanico, i loro varî colori essendo alterazioni della luce incolore riflessa sul buio dell'anti-spirito.

feriore, la Cupola celeste che sovrasta il nostro mondo planetario.

Come membri del supremo Consesso sono citate le cinque persone originarie (Muḥammad, ᶜAlī, Fāṭima, Ḥasan, Ḥusain) « col completamento di Abū Ṭālib al-Aṭlāb e ᶜAbduʾl-lāh al-ᶜAlī » - in tutto l'*U.K.* è presente una specie di preoccupazione di conciliare le varie pentadi, ogdoadi, enneadi ecc. con la heptade forse più corrente nelle teurgie islamiche.

Queste stesse persone, nella medesima sfera divina, danno luogo a due epifanie: la prima, appena accennata, dei cinque alberi di luce (che ricordano una simile concezione manichea [41]; la seconda, dei loro stessi cinque animali emblematici (Leone, *Burāq*, Falco Bianco, Fenice Augusta e *Duldul*), la funzione dei quali è allusa da cinque verbi più o meno equivalenti (cantare, lodare, celebrare, glorificare, estollere): essi richiamano potentemente all'immagine dei cinque animali-veicoli-simbolo (*vāhana*) che il *Mahāyāna* attribuisce ai cinque *Tathāgata* ed ai loro *Bodhisattva*, e che sono oggetto di meditazione estatica [42]. Le gerarchie sottoposte a questa suprema sono, in ordine discendente: il cosmo rosso, con cinque personaggi non specificati, emanati come i successivi dai primi cinque; il cosmo color fiamma, con i cinque arcangeli Ǧibrīʾīl, Mīkāʾīl, Isrāfīl, ᶜAzrāʾīl e Ṣūrāʾīl; il cosmo color agata, o arancione, in cui le cinque Luci appaiono come cinque forme splendenti, quelle che l'umanità (*bašariyyat*) denomina *ᶜaql, nafs, fatḥ, ǧadd, ḫayāl* (v. *supra*); il cosmo smeraldino, con altre cinque entità non specificate; il mondo violetto, che è il paradiso tradizionale, ove le cinque Luci si manifestano come cinque *ḥūrī*; seguono i cosmi color del sole, color della luna e color celeste. Quest'ultimo è il cielo che ci sovrasta. In queste ultime sfere celesti le cinque Luci si personificano in altri personaggi non specificati.

In pratica le Cinque Luci formano tutte assieme una specie di Colonna della Grandezza, per usare il termine manicheo che sembra molto calzante all'immagine, che, allo stesso modo in cui

---

[41] E quella vajrayānica degli « alberi *tāla* » citata nei *Gilgit mss.*, Śrīnagar, 1939, II, XVIII.

[42] Cfr. *Comparative and critical study of Mantrashastra*, by M. B. Jhavery, Ahmedabad 1944, p. 23.

connette verticalmente tutte le gerarchie, « allaccia... dal cervello della volta celeste allo spirito di vita umana cosciente » (f. 112). Questo, sul piano psicologico umano, condizionato cioè dalla caduta di Adamo, appare come « luce inversa », come « l'ombra che dal cervello si è distesa fino al cuore nero » (*ibidem*).

L'immagine evoca quanto già detto circa il *barzaḫ* e lo *aswad nūrānī*, che sul piano divino è lo schermo su cui si riflette l'epifania delle gerarchie; su quello umano, invece, costituisce il limite al quale si è assoggettata l'umanità con la caduta, in un mondo ahrimanico il cui principio giace fuori di sé. Il capovolgimento di tale limite, cioè il *miʿrāǧ*, costituisce il ritrovamento della dimensione spirituale (*rūḥānī*) e luminosa (*nūrānī*) del proprio essere e la sua reintegrazione alla primordiale essenza.

LA MADRE DEL LIBRO

INTRODUZIONE

Nel nome di Dio misericordioso e clemente

Nel nome di Dio e per Iddio e da Iddio — Questo è il patto del conciliabolo di Dio[1]. *Imperocché [Egli conosce] l'Arcano ed il Palese ed il conto della morte e della vita ed i gradi e gli attributi della Luce del Profeta — preghi Iddio su di Lui e sulla Sua famiglia e discendenza e Gli dia pace! — ed i suoi stadî ed i suoi simboli.*

Disse Ǧābir ibn ʿAbdiʾl-lāh: «[Questa] luce procedente dagli argomenti della Madre del Libro [serve] da lampada della Comunità dell'Imām manifesto, Muḥammad Bāqir — su di Lui
3 *la pace! — //3// e di già si assise con Lui [nelle sessioni] nelle*
quali fu destinata la preghiera dei suoi tesorieri. E disse: «Non darò forse io ciò che noi dobbiamo a Lui? (...?...)». Il Libro è un libro di sottigliezze di Luce pura e di Spiriti: essi due sono la Vita (?). In verità io sono il Saggio dispensatore a voi di quanto mi ha donato [Iddio]. Ed Egli non rivela, salvo che agli Angeli Cherubici, oppure a Profeta inviato, oppure a Credente provato. «O tu che sei Profeta... allorché sian venute da te donne credenti trasmigranti, allora provatele!» (parafr. LX, 10). E la nostra

---

[1] *Hāḏā ʿahdu munāǧātiʾl-lāhi.* La traduzione che si è data è quella più ovvia; non si può però passare sotto silenzio il fatto che, in altri passi, *munāǧāt* ha, per l'Autore, il significato di «mistica comunione», «meditazione», «meditazione estatica» ecc. Es.: (f. 273) «... *nafs-i muṭmaʾinna bed-īn rag-i bād-i āftāb bar āyad wa be-munāǧāt bed-īn ǧāigāh āyad*», «l'anima acquiescente ascende per la «vena del vento del sole» ed entra in comunione con quella Gerarchia». Ciò sembra ricondurre ad un'esperienza analoga al *samādhi* yoghico, giustificato dal passo sopra citato, al cui commento si rinvia.

Scienza è sottile, profonda, difficile ed ardua: non la sopporta
altri che Angelo Cherubico, o uomo sincero, o unitario provato
4 *acquiescente, [nelle sfere di] Malakūt //4// e di Nāsūt. Ed*
è un segno miracoloso segreto «... [scritto] in volumi onorati,
esaltati, purificati, per mani di scrivani onorandi e pii» (LXXX,
13-15), e la Sua sapienza è elevata ed augusta nei mondi e da
Lui «... verso il loro Signore rivolgenti lo sguardo...» (LXXV,
23) e per Satana odiosa. Si rivelano gli Arcani Hāšimii per il
Polo della Terra[2] *e Dio è vasto, inconoscibile*[3] [4].
Questo Libro è chiamato la *Madre del Libro* (*Ummuʾl-Kitāb*),
perché è la sostanza (*sarmāyé*) di tutti i libri ed ogni scienza
che vi è al mondo è stata tratta da questo Libro. Inoltre, questo
5 Libro è chiamato la *Madre del Libro* //5// volendosi significare
che, chiunque lo legga, una volta per tutte non ha più bisogno
di alcuna scienza. Questo Libro è anche chiamato *Spirito del*
Libro (*Rūḥuʾl-Kitāb*)[5], perché è lo spirito di tutti i libri ed è
il senso intimo (*maʿnī*) di tutti i libri ed anche la qualità di cono-
scenza intuitiva (*ṣifat-i bīnāʾī*) è contenuta in esso. [La gente]
chiama anche questo Libro *Luce del Libro* (*Nūruʾl-Kitāb*), per-
ché vi è contenuta la luce dei cieli e della terra. Questo Libro
è anche detto l'*Ampio di Argomenti* (*Wasīʿuʾl-maqālāt*), perché
6 rivela i sette Detti divini; //6// è anche chiamato il *Settenario*
dei Combattimenti (*Sabʿuʾl-Muǧādalāt*), perché vi si rinvengono
i sette Combattimenti di Iblīs e di Adamo. Così pure è chia-
mato l'*Avente Alte Gerarchie* (*Rafīʿuʾd-daraǧāt*), perché la ge-
rarchia e la sostanza (*daraǧa wa māyé*) dei Fedeli, degli Infe-
deli, degli Spiriti e degli Enti psichici (*rūḥhā-o arwāḥhā*) ven-
gono rese cognite per questo Libro. Esso è pure denominato il
Nunzio di Buona Novella (*Bašīruʾl-Mubāšarat*), perché in que-
sto Libro si trova la Buona Novella e la salvezza dei Fedeli.
Questo Libro è chiamato la *Decade dei Detti* (*ʿAšaruʾl-Maqālāt*),

---

[2] Compare, in quest'opera molto antica, la concezione *ṣūfī*, storicamente posteriore, del Polo Spirituale della Terra, *quṭbuʾl-arḍ*, probabilmente mutuata da simili teorie iraniche ed indiane, v. *Meru-daṇḍa* ecc.

[3] *Bi-ġairi ʿilm.*

[4] La traduzione è approssimativa, per quanto lo permette un testo «*hopelessly perverted*», secondo l'Ivanow, nella sua edizione, *op. cit.*, pag. 108.

[5] Questa definizione e tutte le seguenti, comprese fra i ff. 5-8, costituiscono, in pratica, l'elenco degli argomenti che verranno trattati nei successivi 38 capitoli.

perché in esso si spiegano i caratteri dei dieci Divini Consessi
(*dīwān*) e le qualità dei dieci Spiriti [Rettori] (*čegūnegī-yi dah*
7 *rūḥhā*) //7//. Questo Libro è anche chiamato il *Settenario delle*
Epifanie (*Sabʿuʾẓ-ẓuhūrāt*), perché in esso è contenuta la de-
scrizione dei setti cicli della sfera corporale e della sfera spiri-
tuale (*ṣifat-i haft dawr-i ğismāniyyat wa rūḥāniyyat*) secondo
il senso esoterico e realtà assoluta (*be-maʿnī wa ḥaqīqat*): que-
sto Libro è pure detto il *Libro del Compenso* (*Kitābuʾl-muğāzāt*),
perché in esso sono dichiarati il compenso ed il contrappasso
(*muğāzāt wa mukāfāt*) degli Infedeli e dei Fedeli nel Micro-
cosmo e nel Macrocosmo (*ʿālam-i kūček wa ʿālam-i bozorg*). Lo
chiamano anche il *Libro delle Madri* (*Kitābuʾl-Ummahāt*)[6], per-
ché il fondamento e la sostanza del Pentateuco, del Vangelo,
dei Salmi (*zabūr*) e del Corano (*furqān*) e di ogni altro Libro
8 [sacro] che vi sia in questo mondo //8// sono rivelati in questo
Libro. Questo Libro è [stato] composto nella città della Mecca,
nel quartiere di Quraiš e di Ibn Hāšim, nella casa di ʿAbd
Manāf ed era [conservato] nel tesoro di Bāqir — *su di lui la*
pace! —; Ğaʿfar-i Ğuʿfī lo ha portato a Kūfa. Si narra che sia
stato portato in ʿIrāq attorno all'epoca di Hārūn e di ʿAlī ibn
ʿAbdiʾl-ʿAẓīm e che, al tempo della sua morte, egli lo abbia
consegnato ai Fedeli ed agli Inviati (*muʾminān wa mursalān*).
Su di loro ha posto ogni cautela e precauzione affinché i Fedeli,
9 gli Unitarî e //9// Capi (*muʾminān wa muwaḥḥidān wa sar-*
vārān) non partecipino nulla di questo Libro ad alcun Dissi-
dente (*muʿtariḍ*)[7], né ne parlino con alcuna creatura, sicché
[soltanto] per ogni[8] Fedele la scienza (*ʿilm*) avvampi con tale
luce, sì da essere questa quella Scienza, che trascende compren-
sione ed immaginazione, tale da non poter venire accolta da

---

[6] Come già indicato nella Nota Introduttiva, pag. XLV s., per *Ummahāt* si intendono gli archetipi cosmici riflessi nelle dodici costellazioni. v., in seguito, nota 43.

[7] *Muʿtariḍ* assume, in questo caso, un significato opposto a quello rivestito in tutto il resto del libro. Qui significa, semplicemente, « eretico », o dissenziente dalle dottrine esposte nell'opera. Nelle altre parti *muʿtariḍ* acquista, al contrario, il significato di « essere ribelle » all'ordine ed al dogma, in quanto imposti dal di fuori. Proprio per questa sua ribellione e per questa rivendicazione di conoscenza autonoma il *muʿtariḍ* diventa, in seguito, l'Uomo redimibile per eccellenza, l'*Ādam-i ḥabsī* (307), che aspira a ricongiungersi al suo archetipo divino, l'*Ādam-i kāfūrī* (408).

[8] Emendo, naturalmente, *nehamé muʾminān* con *be-hamé muʾminān*.

alcuno salvo che da Fedeli Unitarî (*mu'minān-i muwaḥḥid*), o da Profeta Inviato (*peyġambar-i mursal*), oppure da Angelo prossimo [al Trono di Dio] (*ferešté-yi muqarrib*), il cuore dei quali è colmo della Luce dell'Unicità divina (*nūr-i waḥdāniyyat-i ilāhī*): altrimenti nessun Credente avrebbe la possibilità di accogliere questa Scienza del Mondo Occulto (*ʿilm-i ʿālam-i asrār*), salvo che abbreviando la propria esistenza e sminuendo la pro-
10 pria vita //10//.

Il carattere dell'Unicità del Creatore — *Ne sia esaltata la maestà!* — viene rivelato da questo Libro e così pure viene reso noto, secondo il piano delle Verità superiori (*ḥaqā'iq*), quanto riguarda l'operazione di Dio (*ṣanʿ-i ḥaqq*), del Velame sublime e della Cortina del Credente (*sarāpardé-yi ʿālī wa ḥiǧāb-i mu'minī*), e la qualità del Trono, del Seggio, della Tavola, del Calamo e dei Velami degli spiriti dei Fedeli, degli Infedeli e dei Dissidenti, l'indeterminatezza, la non qualificazione, l'esistere, il non-essere e l'atto di conoscenza (*bī-čūnī-o bī-čegūnegī-o hastī-o nīstī-o šenāskārī*) del Re Eccelso — *Ne sia glorificata*
11 *la maestà!* —. [Inoltre] questo Libro //11// fa conoscere i cinque Archetipi Angelici (*panǧ malakān*), in connessione ai sette cicli divini ed ai sette periodi umani. Le sette battaglie di Iblīs e Adamo e la creazione complessiva di tutto ciò che abbracciano comprensione, immaginazione ed intelletto del cuore (*fahm-o wahm-o andīšé-yi del*) e tutto ciò[9] che esse non abbracciano: tutto ciò viene rivelato da questo Libro.

Dai detti di Bāqir — *ne venga su di noi la pace!* — ché[10] «... *Egli è Colui il quale fece scendere su di te il Libro in cui sono versetti ben fondati; essi sono la Madre del Libro* (*ummu'l-kitāb*), *altri* [invece] *simbolici...*» (III, 5).

A questo Libro Bāqir ha posto il nome di *Madre del Libro* e la *Madre del Libro* fu [lo stesso] Bāqiru'lʿilm[11] — *su di noi*

[9] Leggo *ānčé* per *ānké*.
[10] Qui Muḥammad Bāqir è identificato senza ambagi a Dio, dato che profferisce in prima persona il versetto seguente.
[11] Si osservi come la denominazione araba *Bāqir*, «mandria di vacche», «vaccaro», sia anche sinonimo di sapienza, rafforzato, in questo caso, dalla relazione possessiva di *ʿilm*: egualmente, in un'area culturale diversa ma,

12 *venga da Lui la pace!* — //12// (chè), al tempo in cui Bāqir nac-
que da sua madre e venne ad esistere [12] [al] la Madre dei Fe-
deli, Āmina [13], diceva: «... *i versetti ben fondati, che sono la*
Madre del Libro...» (III, 5). Quando lo mandarono a scuola
(*kuttāb*) per studiare... (? *farā īzadī*), una Saggezza divina ed una
Scienza infusa apparvero da Lui, come non se ne vide in alcuna
scuola. Ǧābir ibn ᶜAbdiᵓl-lāh al-Anṣārī [14] riferisce la tradizione
che, quando lo mandarono a scuola, Bāqiruᵓl-ᶜilm — *da Lui ci*
venga la pace! — era appena un ragazzo di cinque anni e fu
mandato a studiare presso ᶜAbduᵓl-lāh Ṣabbāḥ. ᶜAbduᵓl-lāh,
13 come è //13// costume presso i maestri di scuola ([su] quella
tavola di argento puro (?)) le ventinove lettere dell'alfabeto
scritte sulla sua tavola diede in mano a Bāqiruᵓl-ᶜilm e gli ordinò
di dire *Alif*. Bāqir ripeté *Alif*. ᶜAbduᵓl-lāh gli disse allora: «Di'
Bā!» [15]. Bāqir rispose: «Finché non mi dirai il significato della
lettera *alif* io non dirò *bā!*».

ᶜAbduᵓl-lāh [riprese allora]: «O Splendore degli occhi dei
Credenti, di' *alif*, o Bāqir!». Ed egli disse: «*Alif* è Allāh; non
vi è altro Dio fuor di Lui, il Vivente, il Permanente!». Sog-
giunse: «O ᶜAbduᵓl-lāh, *alif* è il Signore ed il *lām* che è oltre
[all'*alif*] è Muḥammad; il significato dell'*alif* è lo spirito di
Muḥammad (*rūḥ-i Muḥammad*) ed *alif* è [di] tre lettere ed
14 un //14// punto, *alif, lām, fā* ed il punto. *Alif* è Muḥammad,
lām è ᶜAlī e *fā* Fāṭima; *nūn* [16] è Ḥasan e Ḥusain, poiché la fine

---

in questo caso, attigua, quella indiana, la «vacca» (*gau*) simboleggia la sapienza posseduta dai vati primordiali (*ṛṣi*), quella che dal re degli dèi, Indra, fu liberata dal dèmone «limitatore» (*Vṛtra*) e donata agli uomini. Cfr. Shri Aurobindo, *On The Veda*, XII, 141 e segg., Pondicherry, 1956.

[12] Qui M. Bāqir riprende personalità umana.

[13] Si osservi la trasposizione «meta-historica» della narrazione. Āmina, «la Sicurtà», madre di Muḥammad, assume la personalità di «Madre dei Credenti», *Ummuᵓl-Muᵓminīn*, cioè di Madre dell'Umanità Redenta (cfr. oltre, circa il significato di *muᵓmin*, ff. 32, 38, 94, 75, 267 e 98), ciò che richiama alla concezione manichea della «Madre di Vita», *Emmē d-ḥayyé*, archetipo della Sapienza-Vita primordiale (cfr. *Kephalaia*, I, p. 76: 19-23).

[14] Potrebbe trattarsi di una delle cinque persone designate (v. *al-Kāfī*, I, 77) dall'*imām* Ǧaᶜfar a proprî esecutori, *waṣī*, e cioè il nominato ᶜAbduᵓl-lāh (v. W. Ivanow, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946, p. 125), a cui il presente testo aggiunge il *laqab* di Anṣārī.

[15] T.: *bī*.

[16] Cioè i due nomi di Ḥasan e Ḥusain finiscono con la n (*nūn*), che è, graficamente, il simbolo della *nuqṭa*, o «punto», che trascende la manifestazione rappresentata dal «semicerchio» tracciato sotto, il «Giona nella Balena» — cioè lo spirito che alita nel *chaos* — della grammatologia mi-

di Ḥasan e Ḥusain è la lettera *nūn* ed alla fine dell'*alif* vi è il punto »[17].

ʿAbduʾl-lāh se ne meravigliò e disse: « O Luce degli occhi dei Fedeli! Il fatto meraviglioso è che quanto tu stai dicendo per descrivere e caratterizzare lo *alif* non è [proprio ad] alcun libro creato ». Bāqir disse: « Il Libro di noi, della Famiglia della Tenda (*ahl-i bait*), è siffatto per tutti i Cicli e le Epoche (*be hamé dawr-o zamānī*); o ʿAbduʾl-lāh, lo *alif* è lo scanno ed il trono di Dio (*sarīr-o taḥtegāh-i īzad*) — *che sia esaltato e glorificato!* —
15 //15// ed il suo nome è Spirito di Vita Loquente (*rūḥ-i ḥayāt-i nāṭiqa*) [sito] sul cervello dei Credenti[18] ed il *lām* è lo Spirito di Luce (*rūḥ-i Roušanī*) ed il *fā* è lo Spirito di Dominazione (*rūḥuʾl-Ǧabarūt*) ed il *nūn* è lo Spirito di Pensiero (*rūḥuʾl-Fikr*). Vi è uno Spirito al di sopra di *alif* [che], in forma unica (*be-yek-rūy*)[19] è la veste[20] di ʿAlī — *ci venga pace da Lui!* —. Lo *alif* è lo Spirito di ʿAlī ed il *lām* sono le due perle incomparabili di ʿAlī (*lām, do lōlōʾi lālā-yi ʿAlī ast*)[21]; il *fā è il pensiero*

---

stica islamica. Si vedrà in seguito, nell'àmbito indiano, come « punto » e « semicerchio » rappresentati nell'Islām dal *nūn*, corrispondano all'identico simbolo, l'*anunāsika* (*anusvāra*), che sormonta il fonema *auṃ*, simbolo contemporaneamente dell'Assoluto e della sua manifestazione (cfr. *Māṇḍukyopaniṣad*, vol. II, 7). Questa *nuqṭa*, o punto, è, a sua volta, quella sovrapposta al *f*(*ā*) finale di *alif*, il quale *f*(*ā*) simboleggia Fāṭima = Donna-Sapienza (v. f. 212), « creatore » (*Fāṭir*) (v. f. 40). Nell'àmbito indiano una simile concezione riguardante il « punto » (*bindu*) è espressa nel *Tantrasāra* di Abhinavagupta, p. 14-15. « ... Quando l'intero creato, alla fine della potenza di azione, sta per rientrare nell'Altissimo, esso, prima di entrarvi, sta essenziato di coscienza, in uno stato di pura luce, in forma di punto (*aṃ*) ... » (trad. R. Gnoli) (Cfr., oltre, note 17, 22, 23, 28, 30).

[17] Il punto, cioè, che graficamente simboleggia la facoltà creatrice di Fāṭima-Fāṭir (v. note 16, 30).

[18] Questo Spirito di Vita Cosciente, o « Loquente », diventa, nel corso dell'opera, una specie di «*erlöster Erlöser*», come il Reitzenstein (*Erlösungsmysterien*, p. 42) definisce il Manvahmēd. Come si vedrà in seguito, questo Spirito di Vita Cosciente sito, in quanto *lógos*, sulla soglia fra il Micro ed il Macro-cosmo, si personifica nella figura del Messaggero Salmān-i pāk, che è il protagonista di tutta l'opera.

[19] Leggibile anche, data l'inesistenza della lettera *p* nel primitivo alfabeto arabo-persiano, *peikar-i vei*, « la [cui] figura », che si accorderebbe bene col concetto di cui alla nota seguente.

[20] *Ḥiǧāb-i ʿAlī.* *Ḥiǧāb* è uno dei termini-chiave di tutta l'opera, significando, contemporaneamente, velame e forma. La forma-velo, cioè quella mediante la quale lo Spirito vela la sua ineffabilità per manifestarsi tangibilmente, attraverso le nove gerarchie angeliche. (Cfr. nota 5 alla Q. III)

[21] Si noti la voluta assonanza che sottolinea il concetto « spermatico » di perla. In questo caso le « due perle » di ʿAlī sono ovviamente al-Ḥasan e al-Ḥusain, che altrove sono i due « orecchini » di Fāṭima-Fāṭir.

dello Spirito di Rivelazione di ᶜAlī (*fā, fikr-i rūḥuʾl-waḥī-yi ᶜAlī ast*) ed il punto è il *lógos* di ᶜAlī (*nuqṭa, nuṭq-i ᶜAlī ast*) [22] ed è lo Spirito di Luce che sovrasta le trenta lettere [23] ».

Allora ᶜAbduʾl-lāh-i Ṣabbāḥ restò sbalordito e disse: « *O figlio*
16 *del Profeta d'Iddio! O Dio, per Iddio* //16// *il Sublime, il Potente!* Questa, invero, è una istruzione divina (*hidāyat-i ilāhī*) ed io cotale scienza non ho mai udito da alcun Signore! Quali meraviglie sono codeste, che abbiano mandato te alla mia scuola, né ad alcuna altra scuola tu ti sia mai assiso, né alcun [testo di] scuola non abbia mai letto, né alcun letterato abbia mai tu frequentato? O frutto del cuore dei Credenti [24], questo Arcano (*maᶜnī*) come è possibile, perché non è lecito (*ḥalāl*) che alcuno insegni la Scienza alla gente, e lui ne sia ignaro? Intendevo insegnarti l'*alif*, ma non sapevo che ora l'avrei appreso da te. O due occhi di Muḥammad e ᶜAlī! Fammi la grazia completa ed erudiscimi circa il *B* ed il *T*, che la misericordia sia su Tuo padre e
17 su Tua madre ! ». //17//

Bāqir disse: « O Uomo di lettere, il *B* è la porta (*bāb*) dell'*alif*, poiché l'*alif* è Muḥammad ed il *B* è ᶜAlī ed il punto [che sta sotto il] *B* è il Verbo di ᶜAlī (*nuqṭa-yi B, nuṭq-i ᶜAlī ast*); lo *alif* è lo Spirito Luminoso (*rūḥ-i roušanī*) e *B* è lo Spirito di Vita del Cervello (*rūḥuʾl-ḥayāt-i maġz*) ed il punto è il Verbo (*nuṭq*) [25]. O mio maestro, dimmi quale è la prima di codeste

[22] Anche in questo caso l'assonanza e la metatesi (*nuqṭa...nuṭq...*), il cui elemento variabile è dato dal *nūn* iniziale col suo punto (v. nota 16), sottolinea la centralità del *lógos* (« la *nuqṭa* del *nuṭq* ») rispetto alla sfera della creazione, graficamente simboleggiata dal semicerchio del *nūn*. v. in seguito, f. 18, fine.

[23] *Wa be-nūrāniyyat ké ferāz-i sī ḥurūf ast.* Lo correggerei in *wa* [*dalīl bar*] *nūrāniyyat...* etc., « e simboleggia lo Spirito di Luce che trascende le trenta lettere ». Qui, anche senza rifarsi alle posteriori dottrine ḥurūfī, le lettere — misticamente portate al numero di trenta — trovano la loro corrispondenza nelle *mātṛkāḥ* tantriche, nei varî sistemi scivaiti e buddhisti mahāyāna (v. Abhinavagupta, *op. cit.*, cap. IV e V). Nel passo della *Māṇḍukyopaniṣad* citato alla nota 16, il punto è concepito come il simbolo della « quarta dimensione », di là da quelle di veglia, sogno e sonno, ove si attua l'Immanifesto, lo Spirito Universale.

[24] *Yā mīvé-yi del-i* (*muʾminān*). Espressione affettiva, linguisticamente non appartenente all'àmbito persiano, piuttosto a quelli indiano ed indonesiano (cfr. l'espressione malese « *buah-hati-ku* »).

[25] Queste tre figure rammentano, anche per le successive vicende del libro, la prima triade manicaica emanata dal Padre della Grandezza, cioè dal primo dei Cinque Padri, secondo i *Kephalaia*: il Grande Spirito, l'Amato delle Luci e l'Inviato (v. G. Widengren, *The Great Vohu Manah and*

lettere! ». ʿAbduʾl-lāh rispose: « È lo *alif* ». Bāqir riprese: « O ʿAbdaʾl-lāh, in base a quale prova? ».

ʿAbduʾl-lāh disse: « O due occhi dei Credenti, salvo che ciò, di più non so! ». Bāqir allora disse: « O ʿAbdaʾl-lāh, tutti questi
18 sapienti //18// tengono le scuole per ignoranza (*bé nā-dānī kuttāb hamī-dārand*) e non sanno perché prima ci debba essere lo *alif* o [non invece] il *B*. [In realtà] la prima di queste lettere è il *B*, indi *alif*, perché il *B* è ʿAlī ed *alif* è Muḥammad; secondo la conoscenza exoterica (*be-ẓāhir*) Muḥammad è il Precedente (*pīšrou*)[26] ed ʿAlī è la Porta (*Bāb*) di Muḥammad e dalla porta si può andare nel castello, [come partendo] da ʿAlī si può giungere entro Muḥammad. Muḥammad ed ʿAlī, tutti e due, sono Uno[27]: [così pure] *alif* e *B* sono uno ed il punto della [lettera] *alif*, che è occulto, è il Verbo di Muḥammad, che è celato (*nuqṭa-yi alif, ké pūšidé-ast, nuṭq-i Muḥammad ast, ké pūšidé-ast*) ed il punto della *B*, che è manifesto, è il Verbo
19 di ʿAlī, il quale //19//, per la scienza della Luce, è palese[28].

Gli Infedeli, i quali provengono dal *kundewī* di Ahrīman[29]

---

the Apostle of God, Uppsala 1945, p. 19), tanto più che il *nuṭq* appare, nei successivi capitoli, personificato nella figura di Salmān, l'Inviato (*mursal*) per eccellenza.

[26] Traduzione dell'arabo *sābiq*. v. Marshall G. S. Hodgson, *The Order of Assassins*, The Hague, 1955, p. 249, *ibidem*, v. *Guyard Fragments*, p. 212-388.

[27] La parità fra Muḥammad e ʿAlī, fra *sābiq* e *tālī*, diverrà una delle concezioni fondamentali nell'Ismaelismo siriano, v. *Salisbury Frag.*, in Hodgson, *op. cit.*, p. 249. Il primo, come *Nāṭiq*, instaura la Verità Rivelata, *ẓāhir*, il secondo, come *Waṣī*, preannuncia l'operazione che sarà compiuta dall'*Imām* (che nel corso dell'opera sarà identificato a Salmān), riportando lo *ẓāhir* al *bāṭin* (v. *Kitāb Ǧāmiʿal-Ḥikmatain*, *op. cit.*, p. 67): in questo è il *taʾwīl* (*ibidem*, p. 78), donde la funzione di *Bāb*, attribuita ad ʿAlī già nell'opera presente.

[28] Cioè, nella rivelazione di Muḥammad (*ẓāhir*) l'elemento resurrettivo (*nuṭq*) è occulto, latente, mentre nella rivelazione arcana di ʿAlī questo è ovviamente palese, allorché ci si traspone sul piano occulto. La rivelazione di ʿAlī è qui simboleggiata con la *nuqṭa* della lettera *Bā*, la cui funzione è simboleggiata dalla posizione stessa, esterna, del punto rispetto al semicerchio (all'opposto di quella del *nūn*, v. nota 16). Per l'A., quindi, il segno grafico stesso della *Bā* è l'emblema e l'ideogramma di ʿAlī-Bāb.

[29] Circa l'interpretazione del termine *kundū* / *kundew* v. A. Bausani, *Persia Religiosa*, Milano 1959, 183-184. In breve: si tratta di un dèmone (*Kunī Dēv*) manicaico, comandante delle schiere di Ahrīman, dalle cui spoglie viene edificato il mondo fisico. Il nome, come ricorda il Bausani, viene citato sia nel *Dēnkart* (ed. Madan, p. 217) come *Kundag Drūj* (riferendosi sempre alla concezione manichea della creazione del mondo materiale dalla sua « pelle »), sia dallo *Škand Gumānīk Vičār* (ed. Menasce, pp. 252-3) allo stesso proposito. Probabilmente il senso antico del termine,

conoscono la Legge (*šarīʿat*) di Muḥammad ed operano secondo questa, mentre non sanno nulla della Legge di ʿAlī, perché Muḥammad è il mondo [di qui in basso (*dunyā*)], mentre ʿAlī è l'Altro mondo (quello spirituale, invisibile [*āḫirat*]).

A conferma di questo la Parola di Dio, *che sia esaltato*: « *Essi conoscono l'apparenza della vita del mondo, ma essi stessi del mondo invisibile sono trascuranti* ». (XXX, 6) O ʿAbdaʾl-lāh, la prima di queste lettere [in realtà] è il punto, ovvero [il punto sotto] il *B* ». ʿAbduʾl-lāh disse: « O due occhi di Muḥammad, io non conosco questa occulta verità, salvo [per] quanto ascolto
20 da te! ». Bāqir riprese: « L'inizio di queste lettere //20// è il punto, e questo punto è il *lógos* dei Credenti (*nuṭq-i muʾminān ast*), poiché mediante il *lógos* si profferisce [discorso] (*ké be-nuṭq bar-hʷāndé-ast*), e la *B* è lo spirito in mezzo ai due sopraccigli (*rūḥ ast bar miyān-i do abrū*)[30] e lo *alif* è la forma

---

a giudicare dalle glosse persiane che gli attribuiscono il senso di « vaso di argilla », doveva essere quello di « scorza », « scoria ». Più interessante è l'esplicita dichiarazione secondo la quale conoscere la *šarīʿat* di Muḥammad ed agire secondo questa, senza tener conto della verità occulta, di cui ʿAlī è il portatore, significa essere « infedele » e seguace di Satana.

[30] Come già accennato nella Nota Introduttiva, p. XLII, ed alla nota 16 *supra*, è evidente in questo passo l'identificazione della sede « iperfisica » di quel punto che trascende la manifestazione (il punto inferiore al semicerchio della lettera *bā*), con quel centro noto, nel *Laya-* e nello *Haṭha-yoga*, come *ājñā-cakra*, « disco del comando », proiezione sull'intercilio del plesso cavernoso. Ivi, secondo detti insegnamenti, risiede — come « aureo germe » (*hiraṇyagarbha*) — l'energia causante (*kāraṇa*), in quanto anteriore al dispiegarsi delle varie gerarchie demiurgiche sul piano macrocosmico. Sul piano microcosmico, invece, tale centro accoglie le facoltà della discriminazione (*viveka*) e della coordinazione mentale (*manas*). Entro questo « terzo occhio », trascendente la percezione spazio-temporale, raffigurato con due « petali », è il triangolo rovesciato (*kāma-kalā*), emblema del desiderio divino per la manifestazione (simboleggiata dal crescente lunare). Quanto al punto, *bindu*, si è già detto alla nota 16, ma non si può trascurare l'evidente parallelo fra la *Māṇḍukyopaniṣad*, II, 7, che lo concepisce trascendente i tre stati di veglia, sogno e sonno, raffigurati dalle tre lettere *AUM*, ed il presente testo, ove dichiara (f. 15) « ... il punto è il *lógos* di ʿAlī ed è lo Spirito di Luce, che sovrasta le tre lettere... ». Anche dal punto di vista meramente rappresentativo, si può osservare come il simbolo della lettera *bā* (semicerchio sormontante il punto), che il presente testo raffigura sull'intercilio, non differisca sostanzialmente dall'emblema (*tilaka*) tracciato nel medesimo luogo dagli śivaiti *liṅgāyat*. (v. P. Filippani-Ronconi, *Religioni dell'India*, Napoli 1965, I, 138). Una concezione qabbalistica simile è quella dello *ṣimṣūm* di Yiṣḥaq ben Luria « Ari » (v. ʿ*Ēmeq ha-Melek*, Amstelodamii 1648, *passim*), cioè della « concentrazione », in un punto-*lógos*, dell'essenzialità dell'essere divino, che è il vuoto metafisico anteriore al dispiegarsi della creazione delle forme. Per tornare alla tradizione indiana, che in questo caso sembra « contigua » a quella

corporale (*kālbod*)[31]. In primo luogo si ha il punto, indi la *B*, poi lo *alif*[32]; o ᶜAbdaʾl-lāh, tu che mi sei maestro!, è più grande lo *alif* o il *cammello* ? » [33].

ᶜAbduʾl-lāh rispose:

« Io non conosco né lo *alif* né il *cammello,* salvo ciò che per mezzo tuo posso conoscerne ».

Bāqir riprese: « *Alif* è lo Spirito di Luce (*rūḥ-i roušanī*), poiché da esso derivano la reciproca dimestichezza (*ulfat*) e fratellanza dei Credenti, ed il cammello [è] quello Spirito che, a cagione della spiritualità (*be-rūḥāniyyat*), ha per nome Anima Razionale (*nafs-i nāṭiqa*) ».

21 ᶜAbduʾl-lāh disse: //21//

« O Frutto del cuore dei Credenti, come avviene allora che si dica che lo *alif* è più grande, ché, per quanto tu voglia allungare lo *alif,* è forse possibile estenderlo ? » [34].

Bāqir rispose: « *Alif* è lo Spirito che si trova sul cervello (*bar maġz*)[35], che chiamano Spirito di Credenza (*rūḥuʾl-īmān*) e si trova al di sopra dello Spirito di Vita Cosciente (*rūḥuʾul-ḥayāt-i nāṭiqa*), il quale è l'Esaminatore (*mumtaḥin*) degli altri otto spiriti, che si trovano sopra di lui e sono l'un l'altro colle-

---

espressa dalla presente opera, almeno in casi simili a questo, si legga nel *Tantrasāra,* op. cit., p. 18: « ... queste pure consapevolezze, essenziate di potenza (*śakti-rūpāḥ*), al livello di Pura Conoscenza (— non inficiata, pertanto, da rapporto con un « altro » da sé) partecipano della forma di Conoscenza e di Signore di Conoscenza [contemporaneamente], per il fatto che la *māyā* (cioè la potenza di manifestazione) si trova ancora in uno stato di « contrazione », dato che non ha ancora cominciato a dispiegarsi... ». Questa « contrazione » corrisponde allo stato di « punto » a cui si riferisce il passo riportato alla fine della nota 16.

[31] Cioè lo *ẓāhir* della *šarīᶜat.*

[32] Ciò significa che, nel processo di reintegrazione — cioè nella *qiyāma* — si procede attraverso una serie di esperienze, la successione delle quali è il rovesciamento della gerarchia « naturale », espressa dalla lista alfabetica. Vedasi, a tale proposito, il sole che sorge ad occidente (f. 363 « ... *wa īn āftāb, ké rūz-i qiyāmat az maġrib be-mašriq āyad...* ») nel giorno della *qiyāma,* come simbolo dell'instaurazione dell'ordine spirituale, che è l'opposto di quello naturale.

[33] *Uštur,* traduzione evidente dell'ebraico *Gīmel,* nome della terza lettera dell'alfabeto ebraico-aramaico, o dell'arabo *abǧad.* Ciò può avvalorare l'ipotesi di interferenze qabbalistiche nella concezione di questa opera.

[34] Cioè rimane sempre una retta verticale, simbolo del *quṭb* (v. nota 2), o polo spirituale, che funge da asse per le dieci gerarchie (f. 23), concepite come sfere l'una racchiusa dall'altra, le quali, anche nella denominazione, corrispondono press'a poco alle *sephīrōth* della *Qabbālāh* (v. Nota Introduttiva, p. XXXVII e XLVII.

[35] v. nota 30.

gati entro questo Spirito di Credenza dalla terra al Cielo. Uno
è lo Spirito di Custodia (*rūḥuʾl-ḥifẓ*), [cioè] la Tavola Custo-
dita (*lawḥ-i maḥfūẓ*) del Re Eccelso, mediante il quale è occul-
22 tato (*bāz-pūšīdé*) lo Spirito di Credenza e //22// uno è lo
Spirito di Pensiero (*rūḥuʾl-fikr*), [cioè] il Calamo (*Qalam*) di
quella Tavola, che è celato con lo Spirito di Custodia; un [altro]
è lo Spirito di Dominazione (*rūḥuʾl-ǧabarūt*) che è celato di Spi-
rito di Pensiero (*ké be-rūḥuʾl-fikr bāz pūšīdé ast*); un [altro] è
lo Spirito di Scienza (*rūḥuʾl-ʿilm*), che è occultato dallo Spirito
di Dominazione: un [altro] è lo Spirito di Intelletto (*rūḥuʾl-ʿaql*),
che è coperto dallo Spirito di Scienza; un [altro] è lo Spirito di
Santità (*rūḥuʾl-quds*), che è celato dallo Spirito di Intelletto; un
[altro] è lo Spirito Massimo (*rūḥuʾl-akbar*), che è lo Spirito
Universale (*rūḥuʾl-kull*) e che è celato dallo Spirito di Santità;
un [altro] è lo Spirito Supremo (*rūḥuʾl-aʿẓam*), che è celato
23 dallo Spirito Massimo. //23//.

O ʿAbdaʾl-lāh, tutti costoro sono l'un l'altro collegati: per questa ragione si dice che lo *alif* è più grande [36] ».

Allora ʿAbduʾl-lāh balzò in piedi, lo benedisse dicendo: « *Luogo di prosternazione del Glorificato, Santissimo, Muḥammad e ʿAlī! In verità, in verità! Sia lodato l'Eletto e la Sua Famiglia* [*e*] *la Posterità!* ».

A questo punto Bāqiruʾl-ʿilm disse:

« O ʿAbdaʾl-lāh, *alif* è la persona (*šaḫṣ*) ed il cammello è lo
spirito (*rūḥ*). [Il vocabolo] *šaḫṣ* è composto di tre lettere e di
quattro punti, che in totale fanno sette. Questi sette spiriti sono
stabiliti al di sopra dello [Spirito] Cosciente (*nāṭiqa*) dai sette
24 cicli divini //24// come arcobaleno (*qaws-i quzaḥ*) e, ancor
di più!, tutti questi [Spiriti] si trovano sovrapposti a quello
Cosciente allo stesso modo che la lettera *B* sormonta il punto.

O ʿAbdaʾl-lāh, chi è più grande: il punto o lo *alif*? ».

ʿAbduʾl-lāh disse: « O Luce dei due occhi di Muḥammad ed ʿAlī, tu vorresti dire in tal modo che il punto è più grande? ».

Bāqir rispose: « Sì, perché i sette cieli e la terra sono contenuti in questo punto » [37].

---

[36] Perché, come asse (*quṭb*), l'*Alif* congiunge tutte le gerarchie (v. nota 34 *supra*).

[37] In quanto tale punto è la causa anteriore al loro dispiegamento. v. nota 16 e nota 30.

ᶜAbduʾl-lāh riprese: « O frutto del cuore dei Credenti! Spiegami questa occulta verità! ».

Bāqir disse: « Secondo le Arcane Verità (*be-ḥaqāʾiq-i ḥaqq*), il punto della *B* è questo Divino Consesso dell'Estremo Limite dell'Eternità preesistenziale (*dīwān-i ġāyatuʾl-azal*), sicché tu
25 puoi dire //25// che il punto [è] i cinque punti [38], il punto è le tre lettere ed i cinque punti sono i cinque intimi dell'intimo (*ḫāṣṣuʾl-ḫāṣṣ*) del Re Eccelso, [cioè] Muḥammad, ᶜAlī, Fāṭima, Ḥasan e Ḥusain [39] e le tre lettere sono i tre Divini Consessi di Salmān, Miqdād e Bā-ḏarr. Il *Nūn* [40] col punto (*bā nuqṭa*) consta di tre lettere, di tre il *qāf* ed il *ṭā* di due [41]: in totale sono otto. Sette sono gli Angeli (*Malāʾikatān, sic!*) dai *sette colori*, e ottavo è il Re Eccelso — *sia glorificata la Sua maestà!* — *poiché i cinque* punti sono l'udito e la visione (*samᶜ wa baṣr*) del Re Eccelso, ed il [Suo] potere di contemplazione (*muᶜāyina*) — *Ne*
26 *sia esaltata la Gloria* //26// ... [42] o ᶜAbdaʾl-lāh, se io rivelassi completamente la spiegazione di questo Punto, la cosa trasgredirebbe limite e misura.

[Sappi che] questo unico Punto cela in sé (*dar ḥiǧāb dārad*) i Sette [Angeli] e le Dodici [Madri - *Ummahāt*] » [43].

---

[38] I cinque punti diacritici contenuti nella scrittura di *nuqṭa*.

[39] Cioè la pentade che forma il Pleroma delle potenze creatrici contenute in Dio (v. *Nota Introduttiva*, p. LII ss.), le quali, in vario modo, sono gli archetipi dell'universo fuori e dentro l'uomo.

[40] v. nota 16.

[41] Il conto trascura la *hā* o *tā marbūṭa* finale della parola *nuqṭa*.

[42] L'enumerazione, parziale, dei cinque principî archetipi denota evidenti lacune nel testo.

[43] Già in questo f. e, più chiaramente, nel f. 251 e segg., è prefigurata quella che sarà la concezione fondamentale di Sohrawardī (*Op. Metaph.* II, *Introd.*, pp. 41 ss., parte araba 277 f., 289, 290, 293, 299). L'intelletto agente, *al-ᶜAql al-faᶜᶜāl*, identificato alla « Buona Mente », *Bahman*, mazdaica, dispiega le « Luci Vittoriali », *Anwār qāhira*, che comprendono le Dodici Madri (*Ummahāt*, v. *supra*, nota 6), che costituiscono la dimensione intellegibile del cosmo — l'ordine gerarchico longitudinale, *ṭabaqat aṭ-ṭūl* — ed i « Signori delle Speci » cognoscibili, *Arbāb al-anwāᶜ*, rispetto ai quali le speci sono « icone » (*ṣanam*) riflesse nel mondo percepibile: da questi procedono le « Luci Governanti », *anwār mudabbira*, che dirigono le sette o nove orbi e le speci. Di là da tale ordinamento il Cielo delle Stelle fisse, che quest'opera localizzerà — non diversamente dalla tradizione indiana — nell'arcobaleno (*qaws-i quzaḥ*), al di sopra della testa umana — rappresenta il limite dell'universo angelico di Luce (*Rūḥābād*) e l'inferiore universo « oscuro », perché riflettente le intenzioni divine, come « schermo » o « frontiera » (*barzaḫ*). Qui non è davvero difficile ravvisare nel *nuṭq-nuqṭa* quella sintesi pre-esistenziale del *lógos* che Sohrawardī identifica all'antico arcangelo *Bahman, Vohu Manō*, e che le *Upaniṣad* ed il *Vedānta* denominano *prajñāna-ghāna*, sintesi di conoscenza.

ᶜAbdu'l-lāh esclamò: « O Signor mio e di tutti i Credenti, come possono essere contenuti in questo unico punto i Sette e le Dodici ? ».

Bāqir rispose: « Punto (*nuqṭa*) è di tre lettere: *nū*[*n*] fa cinquantacinque, *qāf* è cento [dieci] ed il *T*[44] quattrocentoquattro (*sic!*); tutto assieme fa diciannove[45], cioè rappresenta la somma di sette e dodici, questi sette e dodici che mantengono i due
27 mondi lucenti e luminosi //27//: dodici siamo noi[46] derivanti dalla spirituale discendenza (*az pošt-i rūḥānī*) del Comandante dei Credenti ᶜAlī e dalla matrice di Fāṭima — *ci venga da Loro Luce!* —[47]; *sette sono questi Angeli che non sono privi di Noi,* né in divinità né in umanità, *per quanto durino i cieli e la terra* (IX, 109) essi resteranno con noi! *È Suo detto*: « ... *in verità, vi sono nei cieli ed in terra segni per i credenti!* ... ». (XLV, 2).

Allora disse ᶜAbdu'l-lāh: « O mio Signore, [ho udito] la parola procedente dalle tue labbra e dai tuoi denti zuccherini, che è balsamo per gli Spiriti. La facoltà di guardare nel paradiso dell'Eternità (*behešt-i bāqī*) è in questo Tuo Volto (*rūy-i to*).
28 O //28// Frutto del cuore dei Credenti, quali sono questi due mondi, a proposito dei quali hai detto che due mondi per loro sono luminosi ? ».

Bāqir disse: « Uno è il Macrocosmo (*ᶜālam-i bozorg*), che è ben noto, ed uno è il microcosmo (*ᶜālam-i kūček*), che è trono e seggio del Re Eccelso[48], [che è anche la] persona e figura [stessa] degli *Imām* del Tempo e dei Saggi Divini (*šaḫṣ-o haykal-i imāmān-i zamān wa ᶜalīmān-i rabbānī*)[49], che sono il punto delle tre luci (*nuqṭa-yi sé nūr*), le quali sono assieme collegate (*darham basté*): il *nūn* è lo Spirito di Credenza (*rūḥu'l-īmān*) [che discende] dall'alto dello Spirito (*az bālā-yi rūḥ*), e lo Spirito è

[44] Il testo reca *T*, anziché *Ṭ*.

[45] La cifra che corrisponde al valore numerale della *basmala*.

[46] A questo punto Bāqir torna ad identificarsi al Cosmo archetipale divino.

[47] *ᶜAlainā minhum as-salām*, al plurale (*minhum*), anziché al duale (*minhumā*), come ci si aspetterebbe dato che sono due le persone citate (ᶜAlī e Fāṭima).

[48] Cioè dello Spirito di Vita Cosciente, v. *post*.

[49] Il Microcosmo, cioè l'insieme delle potenze divine « rapprese » nella figura, o « tempio » (*haykal*, dal sumero *ē-gal*) umano, nella sua primordiale purità, è qui inteso come costituente il corpo dell'*Imām*, vero e proprio archetipo umano, non tocco ancora dalla caduta (v. l'*Ādam-i kāfūrī* al f. 408).

[la lettera] *qāf* [che discende] dall'alto del *lógos* (*az bālā-yi nuṭq*) ed il punto del *T*, che sta alla fine[50], ... questi cinque
29 punti sono così i Cinque Intimi: lo spirito dell'udire //29// è Ḥasan, lo spirito del vedere è Ḥusain, lo spirito del fiutare è Fāṭima, lo spirito del parlare è ʿAlī e lo spirito del gustare è Muḥammad[51]. Le tre lettere[52] ed *i cinque punti* sono le otto luci. La lettera del mezzo[53] è lo spirito che presiede al lobo frontale del cervello (*rūḥ bar maġz-i pīšānī*), col significato esoterico del Re Eccelso[54]. Alla sua destra sono quattro (*sic!*) lettere: l'occhio destro, l'orecchio destro e la narice destra, [cioè] il *lógos* della Scienza della Luce, ovvero Sal-

---

[50] Evidentemente l'A. intende a questo punto per *T* la *tā marbūṭa*, che sta in fondo al vocabolo *nuqṭa*, qualora questo venga scritto all'araba: in questo caso l'A. mostra di aver completamente dimenticato la *ṭā*, come precedentemente (nota 41) la *hā* o *tā marbūṭa*.

[51] Si osservi la similitudine del processo di identificazione delle cinque facoltà sensorie ai cinque personaggi del Pleroma — che costituiscono l'essere dell'*Imām* - « Uomo Archetipo » — con la concezione tantrica buddhista dei cinque *Tathāgata*, i quali, nell'estroversione propria al piano della percezione sensoria, presiedono alle medesime funzioni (*Guhyasamājatantra*, Baroda 1931, p. 2 e ss.; *Commento tibetano di Tsoṅ kʾa pa*, vol. I, *ña* p. 30-92, tradotto da noi in « *Note sulla costruzione del maṇḍala* ecc. » in *Annali I.U.O.*, Napoli, 1959).

[52] Qui è di nuovo, intenzionalmente, dimenticata una delle quattro lettere formanti la voce *nuqṭa*.

[53] Evidentemente il testo si riferisce alla lettera *qāf*, mediana nel vocabolario *nuqṭa* (= *nqṭ* [*a*]), che già, nel precedente paragrafo, è considerata simbolo dello Spirito. Può essere di indizio, per un'analisi più approfondita di questa complessa simbologia, la coincidenza che *Qāf* sia il nome della mitica montagna polare di smeraldo, ove inizia il « *mundus imaginalis* » (*ʿālam al-miṯāl*) di *Ḥūrqalyā*, sede dell'immortale Ḫiḍr, quel mondo interiore, cioè, ove si attua ogni operazione dello spirito (v. H. Corbin, *Terre Céleste et Corps de Résurrection*, Paris 1960, pp. 123, 126, 127, 244, 248): cfr. la narrazione di ʿAbduʾl-Karīm Gīlī, nel *Kitāb al-Insān al-kāmil* (Cairo 1304 H.), concernente il paese di al-Aʿrāf e l'incontro dello « straniero » con al-Ḫiḍr (trad. H. Corbin, *op. cit.*, pp. 237-246).

[54] v. nota 30. Si può anche ricordare, nell'àmbito indiano, il « ... Supremo Essere Divino » (*paraṃ puruṣaṃ ... divyaṃ*), a cui ci si ricongiunge « nel mezzo dell'intercilio » (*bhruvor madhye*), *Bhagavadgītā*, VIII, 10. Da questo punto in poi, per « Re Eccelso », *Malik-i taʿālà*, si intenderà un *lógos demiourgós*, anziché l'immota persona del Dio islamico. Esso, rispetto alle nove (o dieci) gerarchie, ha una posizione analoga a quella del *Sar ha pānīm* qabbalistico di fronte alle *sephīrōth*. Questa « divinità diveniente », collocata al di sopra del Pleroma delle Cinque Persone (al contrario del Demiurgo della gnosi valentiniana), si sdoppia, poi, nella persona di Salmān, che assolve le sue funzioni nel triplice cosmo dei *dīwān* angelici, dell'interiorità umana e dell'umanità vera e propria, come somma di persone distinte. Come si vedrà in seguito, il rapporto fra il Re Eccelso e Salmān è analogo a quello fra il manicaico *Manvahmēd* ed il suo inviato, *fryštag* (M 42:29 - 32, pubblic. in « *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan*, III », v. Andreas & Henning).

mān, Miqdād, Bā-ḏarr e ʿAmmār. Dalla parte sinistra vi sono tre lettere: l'occhio sinistro, l'orecchio sinistro e la narice sini-
30 stra — ovvero Bā Huraira, Bā Ǧundab e Bā Kumail. //30// Questo Spirito color di Luna (*rūḥ-i be-rang-i qamar*) è assiso sul suo trono e seggio in mezzo a queste sette Luci. *Ed è detto di Lui, che sia esaltato! In verità è di Dio il regno dei cieli e della terra: Egli perdona chi vuole e punisce chi vuole! Ed è Iddio perdonatore, clemente*». (XLVIII, 14) O ʿAbdaʾl-lāh, il Signore, la cui gloria sia esaltata, è lo Spirito che stende il suo regno sul cielo e sulla terra, cioè quella Luce [55] che [sta] sul trono e seggio [mentre le Gerarchie] stanno al servizio di Lui [56] ... e, [di] quelle che sono in questo cuore, alcune (*gorūhī*) le assolve e al-
31 cune non le assolve //31// e le getta nel castigo.

Queste dodici sono le dodici membra (*davāzdah ǧawāriḥ*), ognuna delle quali è stata destinata ad un compito: sette sono i profeti del Re Eccelso, la luce dei quali mai si diparte dal corpo dei Credenti (*ké hargez nūr-i īšān az haykal-i muʾminān vā-na-rahad*); lo Spirito della Vita Cosciente Provata (*rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa-yi mumtaḥana*), che dalla Cupola Celeste è collegato al cervello dei Credenti e, dal cervello, da una parte è congiunto al cuore, da un'[altra] parte a queste due labbra ed a questa lingua, possedendo tutti i suoni che vi sono al mondo [57].

Uno è lo Spirito di Credenza Unificante (*rūḥuʾl-īmān-i*
32 *muwaḥḥid*) che fa giungere grazia ed amore //32// allo Spirito dei Cuori dei Credenti e degli Amanti della Luce (*muḥib-*

---

[55] Cfr. con la concezione della Luce del Verbo, *Nūruʾl-Kalām*, o Luce delle Luci, *Nūruʾl-anwār* (con riferimento a quanto esposto nella nota precedente), di Mollā Ṣadrā (*Kitāb al-Mašāʿir*, Tehrān 1964, pp. 8, 49, 53), Luce «pre-esistenziale» rispetto alla Rivelazione della Legge, la stessa che Sohrawardī riconosce come il polo interiore, l'essere di Luce, che forma l'Io Superiore della creatura umana (*Oeuvres philosophiques et mystiques*, *op. cit.*, pp. 121-123 etc.) e che, nel Macrocosmo, identifica all'antico arcangelo mazdaico *Vohu Manah* (*Bahman*) (cfr. anche H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique*, pp. 93, 292).

[56] Il testo è in più parti monco. Lo reintegro come segue: «... *yaʿnī īn nūr* [*ast*] *ké bar taḫt-o sarīr-gāh* [*nešīnad*] *wa* (*panǧ*) *manzilāt* (cfr. ff. 134-135)] *dar ḫidmat-i vey-and...*».

[57] Poiché, come Verbo, è la sintesi di tutti i suoni e di tutti i nomi, i quali da lui procedono. Cfr., nell'àmbito indiano, la concezione della «... Parola primordiale, fonema indefettibile, che si manifesta sotto forma di oggetti e da cui procede il mondo animato» (*Vākyapadīya*, Paris 1964, I, 1), concezione che condividono tutti i sistemi, sia classici sia settarî, questi ultimi con riferimenti tecnici circa il metodo per l'autorealizzazione cosciente di tale suprema Realtà.

bān-i roušanā'ī)[58] e custodisce i fratelli dei Credenti, [proceden-
do] dal velario color di luna (*az pardé-yi mahtāb-rang*) [che] è
congiunto allo Spirito della Vita Cosciente; un [altro] è lo Spi-
rito di Custodia della Tavola Custodita dal Re Eccelso, [il quale],
nel Microcosmo, è colui il quale custodisce le Scienze Regali
(*ᶜilm-hāyi malakūtī*) [e che, procedendo] dal Mare color del
Sole, è collegato allo Spirito di Credenza che è il Fiduciario
(*amīn*) del Re Eccelso; un [altro] è lo Spirito di Pensiero del
Calamo della Tavola, che concepisce il pensiero (*andišé konad*)
33 nel Sublime Regno e trae le Scienze dal non-detto //33// e
dal non-udito[59] [evocandole] dal velario del Re Altissimo: [que-
sti], dal Consesso Divino color viola, è collegato allo Spirito di
Custodia; un [altro] è lo Spirito di Scienza (*rūḥu'l-ᶜilm*), che è
il soffio di Gesù che rende la vita ai morti[60] (*dam-i ᶜĪsà, ké
mordegān-rā zendé konad*); esso è collegato dal velario color
agata allo Spirito di Pensiero; un [altro] è lo Spirito di Intelletto,
ministro (*dāvar*) del Re Altissimo; esso è collegato, dal Consesso
color del Fuoco, allo Spirito di Scienza; un [altro] è lo Spirito
di Santità, che è Contemplazione della Persona del Signore
(*muᶜāyina-yi šaḫṣ-i ḫodāvand*)[61], il quale è di là da comprensio-
ne, immaginazione, nome, denominazione e carattere: esso, dal
34 Consesso color rubino, //34// appare attraverso lo Spirito di

---

[58] La « Credenza Unificante » (*īmān-i muwaḥḥid*) è, come appare nel seguito dell'opera, quella forma di conoscenza intuitiva che riconduce all'archetipo ideale i dati appresi mediante la percezione. Questo ricollegamento all'Essere Unico di quanto appare disperso nella caotica molteplicità delle forme, è concepito come un rapporto di « amore » (*maḥabbat*). v. H. Corbin, *op. cit.*, p. 292: « *La relation éternellement éclose entre la Lumière des Lumières et le Premier Émané est la relation archétypique du premier Aimé et du premier Amant. Cette relation s'exemplifiera* (N., nell'Išrāq) *á tous les degrés de procession de l'être, ordonnant par couples tous les êtres. Elle s'exprime comme une polarité de domination et d'amour* (*qahr et maḥabbat*) ..., *ou comme la polarité de l'illumination et de la contemplation, de l'indipendence* (*istiġnā'*) *et de l'indigence* (*faqr*), *etc....* ».

[59] v. f. 278. « ... Maria è lo Spirito di Credenza e l'Albero Verde è lo Spirito di Pensiero, il cui colore è verde, che suscita i pensieri nelle Scienze Divine, che [sono] il non-detto ed il non-udito... », cioè dalla sfera ineffabile, anteriore al dispiegarsi della manifestazione, ove, quindi, non è soggetto né oggetto di esperienza.

[60] v. anche f. 278. Cfr. *Corano*, IX, 30, laddove si allude alla resurrezione di Ozair compiuta da Gesù.

[61] La denominazione del Signore come « persona » (*šaḫṣ*), anziché come « essenza » (*ḏāt*) rappresenta un *unicum* in tutto l'Islām, sia ortodosso che settario. v. A. Bausani, *Persia Religiosa*, p. 186.

Intelletto e non è mai, in questo Microcosmo, contenuto nella forma sanguigna e carnale, né vi discende (*dar qālib-i ḫūnīn-o gūčdīn* (!) *na-konğād wa na-āyad*). « *È parola di Lui, l'Eccelso:* « *Non arriveranno a Dio le carni loro ed i sangui loro, ma arriverà a Lui la pietà* » (XXII, 38).

Questi sette spiriti sono l'un l'altro collegati, come [i colori del] l'arcobaleno, dal sommo del cervello (*az bālā-yi maġz*) dei Credenti e dei Sapienti divini; alla stessa maniera che questo arcobaleno ha il suo capo collocato nella Terra del Macrocosmo (*dar zamīn-i ᶜālam-i bozorg*), questi Spiriti, di velario in velario,
35 giungono al cervello, il quale è la terra //35// delle distese della Resurrezione (*zamīn-i ᶜarṣāt-i qiyāmat*). Da questo Soglio divino ogni [essere] ha una luce [fluente] nella vena jugulare (*rag-i ḥabluʾl-warīd*)[62]. I Due Spiriti, uno dei quali è della categoria dei Dissidenti (*az manzilat-i muᶜtariḍān*) ed abita nella metà destra del cuore, nella casa del Vento (*dar ḫāné-yi bād*), l'altro della categoria de [gli Spiriti] Credenti (*az manzilat-i ān muʾminān*), che sono nella forma aerea e celeste (*dar qālib-i hawāʾī wa samāʾī*), [si trovano anch'essi] in questa metà destra del cuore (test.: « nella metà del cuore destro », *dar īn nīmé-yi del-i rāst*), nella casa dell'Acqua pura; ognuno di questi Due Spiriti di cotale Luce e Splendore si trova collegato a questa Vena dai Sette Rami (*rag-i haft šāḫ*)[63]. Essi temono Iddio e
36 volgono la faccia a Dio //36// e, nella mente il cui nome è

[62] La personificazione delle gerarchie (in questo caso sette), come enti psicofisici, operanti quali centri di energia entro il microcosmo umano, è uno dei motivi fondamentali di quest'opera (v., in particolare, i ff. 81 e 82), quello che le conferisce un aspetto più caratteristicamente « tantrico » e « indiano ». (v. *Nota Introduttiva*, p. XXX, ss.). Di quest'arco di sette gerarchie (non più nove o dieci, come nei passi di aspetto più gnostico e qabbalistico), governanti altrettanti centri di facoltà (ff. 124, 226, 251 e ss., 324 e ss. e, particolarmente, nella *Questione XXXI*, ove si parla delle corrispondenze dei sette *ᶜaql* con le sette facoltà ed i sette elementi), l'elemento più importante è quello rappresentato dalla prima gerarchia, quella che, di là dal « sito » del cervello umano, connette il microcosmo (*ᶜālam-i kūček*) col macrocosmo (*ᶜālam-i bozorg*) delle intenzioni divine. Questa gerarchia, raffigurata ora come « arcobaleno », ora come « luce dai *mille* colori », ha una precisa rispondenza col *sahasrāra-cakra*, « il disco dai mille raggi » che l'insegnamento tantrico indica al di sopra del cervello (v. *Ṣaṭcakranirūpaṇa, op. cit.*, 39-49). La « vena » che collega i sette centri appare evidentemente identica alla *nāḍī suṣumnā* (*ibidem*, 1-3), ove il respiro umano è già unificato, all'avvento della Liberazione, che risolve ognuno dei sei centri inferiori in quello superiore (v. *Questioni II*, n. 1; *XVI*, n. 10; *XVII*, n. 2).

[63] v. *supra*, cfr. Q. XXXI.

Cuore, fanno la ricerca della Salvazione Eterna [64], come, a conferma, dice *la Parola di Lui, l'Eccelso*: « *Se avessimo mandato questo Corano su una montagna, ben l'avresti veduta abbassantesi, scindentesi per timor di Dio. E questi paragoni poniamo innanzi agli uomini, affinché riflettano* ». (LIX, 21) [Circa] questi Sette, nel cui potere è tutta la creazione, ogni settenario che si trova nei cieli e nelle terre nel campo divino e in quello umano,
37 è a riprova e dimostrazione di //37// questi [Archetipi]. Il versetto, [riferentesi a questo argomento], è detto da Dio Altissimo all'Eletto nello Scritto Glorioso: *È parola di Lui, l'Eccelso*: « *E già creammo l'uomo dalla quintessenza della creta; indi lo facemmo seme in luogo stabilito; poi foggiammo lo sperma in feto e creammo il feto in grumo di sangue e creammo il grumo di sangue in ossa e rivestimmo le ossa di sangue: poi lo produ-*
38 *cemmo in altra creatura* ». (XXIII, 12-14) //38// ».

Allora ʿAbduʾl-lāh Ṣabbāḥ baciò il capo ed il volto di Bāqiruʾl-ʿilm, si levò in piedi lodando ed estollendo, e disse: « *Laudato e Santificato, Santificato e Laudato, Muḥammad e ʿAlī, in verità, in verità! ʿAlī e Muḥammad, miracolo ed osanna!* Attenti, o Credenti e Mussulmani! O Signore misericordioso e clemente, reco testimonianza che sei il Signore di tutti i Credenti, e Creatore della terra e del cielo, gloria ed osanna, Signore Creatore... ».
39 [Così] egli disse //39// e cadde a terra; quando rinvenne non vide più dinanzi a sé Muḥammad Bāqir, ma Muḥammad l'Eletto, a cui splendeva fulgurea luce in volto e pendevano scintillanti riccioli (*gīsū*) dalle due tempie, dicendo: « *Io sono* " *Gloria a Dio* " (*Anā subḥānaʾl-lāhi*) », volendo con ciò dire: « Io sono il Signore puro e pio, di là da ogni qualità e distinzione »; ʿAbduʾl-lāh, quando ebbe visto ciò, cadde di nuovo a terra e, allorché rinvenne, vide il Comandante dei Credenti ʿAlī, che gli disse: « *Io sono* « *Lode a Dio* » (*Anāʾl-ḥamdu liʾl-lāhi*), vale a dire: « Io
40 sono quel Signore che il cielo e la terra loda e glorifica //40// e *non v'è cosa alcuna che non celebri la Sua gloria!* » (XVII, 46).

[64] I motivi della « centralità » (il cuore) della « ricerca » della Salvazione e l'allusione al « monte », evocata dal passo coranico successivo, presentano la caratteristica fisionomia ambientale propria alle narrazioni visionarie, del genere di quella di Ḥayy ibn Yaqẓān (v. H. Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, Paris 1964, pp. 161-174), che ricordano quelle occidentali proprie alle Queste dou Graal, al Mons Salvationis o al catalano Montselvatge (v. nota 53).

ʿAbduʾl-lāh cadde un'altra volta per terra; quando rinvenne non vide più dinanzi a sé ʿAlī, bensì Fāṭima, che aveva il capo avvolto in verde ammanto (*ké miʿǧar-i sabz bar sar kašīdé*)[65] ed una veste di seta ed aureo broccato (*sundus wa istibraq*), che risplendeva di mille e mille luci e fulgori. Essa gli disse: [« Io sono] « *Non v'è Dio fuori di me* » *che sono Iddio* » (*lā ilāha illā anāʾllāhu*)[66], cioè (in persiano): « non v'è altri che me, che sia Dio in alcun luogo, né nella sfera divina né in quella umana (*na dar ilāhiyyat wa na dar bašariyyat*), né in cielo né in terra, salvo io che sono « Fāṭima-il-Creatore » (*Fāṭimatuʾl-Fāṭir*); ed io sono [pure] il Creatore degli Spiriti dei Credenti (*āfarīnandé-yi*
41 *rūḥ-hāyi muʾminān*) //41//. *In verità io sono il Creatore, il Fattore, a cui sono i nomi più belli!...* ». (LIX, 24).

Allora ʿAbduʾl-lāh di nuovo si trovò prostrato e quando si rialzò non vide più Fāṭima, bensì Ḥasan di ʿAlī, il cui fulgore splendeva come la luna della quattordicesima notte. Egli gli disse: « *Io sono* " *Iddio Massimo* " (*anāʾl-lāhu akbaru*) », vale a dire (in persiano): « io sono il Signore più grande dei cieli e della terra ed io sono il Massimo (*man-am ḫodāvand-i bozorg-tar az āsmān-hā wa zamīn wa mehtar man-am*) ». « *Io sono Iddio: non vi è Dio fuori di Lui, a cui sono i nomi più belli* » (*ibidem*).

... Quando ʿAbduʾl-lāh di nuovo rinvenne, non vide più

---

[65] Il colore verde, o smeraldo, diverrà poi per i *ṣūfī* il simbolo dell'Anima Cosmica, *Nafs al-Kull* (cfr. al-Maǧlīsī, *Biḥār al-Anwār,* vol. XIV, pp. 81-82, H. Corbin, *Terre Céleste etc.*, p. 400). La « viridità » del velo di Fāṭima è posta in rilievo dalla scelta del vocabolo per indicare tale indumento, *miʿǧar*, apparentemente dalla radice *ʿǧr*, che fra gli altri suoi significati (« proiettare », « rigonfiarsi » ecc.) ha quello di « essere verde » (*ʿağr*). Non è trascurarsi il fatto che il « Verde » per eccellenza è al-Ḫiḍr, figura fondamentale nell'esoterismo islamico, come simbolo vivente di gioventù eterna (cfr. *Sūra* XVIII, 59-81 e letteratura relativa nello *Handwörterbuch des Islam,* Leiden 1941, pp. 287 e ss. Per una classica narrazione « visionaria » v. ʿAbduʾl-karīm Gīlī, *Kitāb al-Insān al-Kāmil,* ed. Cairo 1304 e, in particolare, il testo tradotto da H. Corbin, in *Terre Céleste etc.*, pp. 240-253). Per il simbolo di Ḫiḍr — Terra-verde — Fāṭima-Sapienza, v. *al-Diyārbakrī*, I, 106. È possibile collegarlo a quello della « Terra Invisibile » (*zām*) del Mazdeismo, che è lo stato sottile (*mēnōk*) della terra visibile (*zamīk*), personificato dall'arcangelo femminile *Spentā Ārmaiti*, la « Santa Meditazione » che restituisce l'anima (*daēnā*, di cui è Madre) al suo Io celeste.

[66] Secondo il procedimento tipicamente iranico, le formule teologali vengono « personificate » nei cinque archetipi del Pleroma, rispetto ai quali esse sono la « parola di potenza ». Tale tendenza personificatrice è presente anche nell'esegesi dell'*Avestā,* ove i diversi *hati* sono considerati quali angeli veri e proprî.

Ḥasan, ma Ḥusain di ʿAlī, dalle cui labbra e dai cui denti bril-
42 lavano la luna e Giove ed il Sole //42// che effulgeva dal suo volto superava la luce del sole che splende sulla terra, sì da esservi timore che ʿAbduʾl-lāh ne restasse abbruciato. Egli disse: «*Io sono* «*Non v'è forza e non v'è potere altro che mediante Iddio, il Sublime, il Supremo!*» », cioè (in persiano): «non esiste Signore fuori di me, poiché io sono il punitore degli Infedeli (*ʿaḏāb-konandé-yi kāfirān*); io sono il liberatore dei Credenti (*rahānandé-yi muʾminān*); io sono Ḥusain di ʿAlī, io sono Ḥasan di ʿAlī, io sono Fāṭima la Splendida (*Fāṭima-yi zahrāʾ*), io sono ʿAlī il Supremo (*ʿAliyyuʾl-aʿlà*) e sono Muḥammad l'Eletto» [67].

ʿAbduʾl-lāh cadde di nuovo per terra: quando rinvenne non vide più Ḥusain di ʿAlī, ma Bāqiruʾl-ʿilm — *venga a noi da Lui salute!* —, così come [lo] aveva visto la prima volta, allorché
43 faceva a gara con la luna //43// e col sole, e le parole, simili a stelle lucenti, gli comparivano fuor dalle labbra ed i denti.

ʿAbduʾl-lāh, quando ebbe viste tutte queste meraviglie, uscì di senno. Quando rientrò in senno disse: «Sia adorato il Glorioso, il Santo, Muḥammad e ʿAlī, in verità, in verità! Lodato di Dio è l'Eletto e di Lui la famiglia e la stirpe ed Abūʾl-Ḫaṭṭāb! *Tu sei il Primo e Tu sei l'Ultimo; Tu sei il Palese e Tu sei il Celato e Tu, di ogni cosa, sei il Sapiente!*».

Dopo di ciò si allontanò dal cospetto di Bāqir e andò al
44 centro della città della Mecca, ove proclamò: «O gente //44// della Mecca e di Medīna! O gente dell'ʿIrāq arabo e persiano! O gente del Fārs e del Kermān! O gente di Baṣra e di Kūfa! Abbiate da me testimonianza che il mio (= nostro) Signore in cielo ed in terra altri non è che Muḥammad Bāqir figlio di ʿAlī Zainuʾl-ʿĀbidīn! Rendo testimonianza che il Signore dei dieciottomila mondi è Lui! *Egli è il Primo, Egli è l'Ultimo, Egli è il Palese, Egli è il Celato ed Egli è il Sapiente per tutte le cose!*».

Allora il popolo si radunò gruppo a gruppo, manifestandosi
45 discordanza. Dissero [le genti] //45//: «Il vecchio ʿAbduʾl-lāh Ṣabbāḥ si è montata la testa, si è fuorviato». Allora ʿAlī Zainuʾl-

---

[67] Muḥammad Muṣṭafà chiude e riassume il Pleroma delle cinque Persone, al centro delle quali, come in un *maṇḍala* buddhistico, è posta la figura di Fāṭima, principio creatore (*fāṭir*) dell'universo (Cfr. p. 14, n. 51).

ʿĀbidīn e suo figlio Bāqiruʾl-ʿilm — *venga a noi da loro la pace!* — diedero ordine di uccidere ʿAbduʾl-lāh Ṣabbāḥ e di abbruciar [ne il corpo], dicendo: « Questo uomo è diventato matto ». Così avvenne che si calmò quella lite, disordine e confusione del popolo.

Allorché Bāqiruʾl-ʿilm tornò a casa sua, gli si radunarono attorno quegli Eletti che erano di pari ala e di pari età, come
46 Ǧābir [ibn] ʿAbdiʾl-lāh Anṣārī, Ǧābir-i Ǧuʿfī //46// e Ǧaʿfar-i
Ǧuʿfī e Ṣaʿṣʿa ibn Ṣawḥān [68], lodandolo ed applaudendolo. Gli dissero: « *O Vicario del Tempo,* ʿAbduʾl-lāh-i Ṣabbāḥ ha detto il vero: tu l'hai condannato a morte e l'hai fatto bruciare, però, per quanto egli ha detto, non era meritevole di ciò, poiché anche noi tutti rendiamo la medesima testimonianza di lui, solo che non sappiamo che senso abbia questa [vicenda] ».

Bāqiruʾl-ʿilm disse: « O Spiriti splendenti, sollevare il velo attorno a noi è un gran pericolo, perché nemmeno sei millenni del ciclo della Legge Rivelata (*šarīʿat*) hanno sollevato il velo
47 attorno a noi, né palesemente hanno detto, fintanto //47// che
avvenga la *parousìa* del Resurrettore (*ẓuhūr-i Qāʾim*), e questo Arcano allora lo si potrà dire, quando [cioè] il Re Eccelso si manifesterà come Resurrettore. Quindi, testimoniare oggi [l'essenza della Nostra Persona] sarebbe cosa imperfetta: ma ʿAbduʾl-lāh ha sollevato il velo attorno a Noi e Noi, così pure, a chiunque così faccia, solleviamo il velo attorno a lui (= lo facciamo ammazzare)! ».

« O Spiriti Splendenti, Fratelli! Voi sapete che, al tempo del Nostro Signore, Comandante dei Credenti, ʿAlī, che si manifestò come Vicario [di Dio] (*ké be-walāyat ẓuhūr kard*) e giunse al Califfato, un minareto, nella città di Kūfa, gli si prostrò davanti
48 e non poté più raddrizzarsi e così restò //48// e tutte le genti
in segreto e palesemente diedero testimonianza di quanto il loro cuore credeva con definitiva conferma. E così pure Abūʾl-Ḫaṭṭāb, quando rivelò quella Luce e quella Spiegazione, dicendo: « O gente araba e persiana, ricevete da me la testimonianza che non v'è Dio nei dieciottomila mondi, salvo che ʿAlī ibn Abī Ṭālib! »,

---

[68] Varianti: *Z* e *L*, *Ṣaʿṣʿā b. Ǧurǧān; C* e *H*, *Ṣ.b. Ǧurhān.* Si osservi come, con Bāqir al centro, si riformi la Pentade, come un riflesso di quella celeste.

allora lo stesso nostro Signore e Padre nostro ordinò che uccidessero ed abbruciassero Abūʾl-Ḫaṭṭāb »[69].

« O Spiriti Splendenti, se nostro padre non avesse fatto uccedere ed abbruciare Abūʾl-Ḫaṭṭāb, egli avrebbe palesato quella dottrina che non dovrà venir divulgata che trascorsi altri 940
49 anni ». //49//.

Allora tutti i Credenti gli chiesero perdono e Ǧābir-i ʿAbdiʾl-lāh-i Anṣārī si alzò in piedi e disse: « *Avvenga ciò che vuole Iddio ed altro non fia, salvo ciò che Lui vuole!* ». (in persiano): « Appartiene all'Ordine di Dio: tutto ciò che Egli vuole avvenga! ».

Allora il Signore Bāqir perdonò e recitò il seguente versetto: « *E uscì verso il suo popolo dal tempio ed insinuò loro che lodassero Iddio da mattina a sera. O Yaḥyà, prendi il Libro con pietà! E demmo a lui la saggezza, ancorché egli fosse fanciullo* ». (XIX, 13-13).

50 Allorché Bāqiruʾl-ʿilm ebbe recitato questo versetto //50// una persona non-viva e non-morta (*šaḫṣī na-mordé na-zendé*) « *Non vi morirà, né vivrà* » (XX, 76), [cioè lo spettro di ʿAbduʾl-lāh (?)]

---

[69] Punto storicamente ed idealmente importante, perché, nelle intenzioni dell'Autore o degli Autori dell'*U. K.*, ne ricollega l'insegnamento alla sètta *ḫaṭṭābiyya* e, allo stesso tempo, giustifica, alla luce della *ḥaqīqa* esoterica, il comportamento dell'*Imām* Muḥammad Bāqir nei riguardi di ʿAbduʾl-lāh Ṣabbāḥ. Se non che le inesattezze storiche circa un fatto clamoroso, avvenuto appena un secolo e mezzo prima della presumibile redazione dell'*U. K.*, fanno ritenere che il collegamento della sètta dell'*U.K.* con le sètte protoismaelite del genere della *ḫaṭṭābiyya* sia molto *a posteriori*, per giustificare, cioè, entro un quadro eterodosso, la propria appartenenza all'Islām: uno strattagemma analogo a quello dei « Sabei » di Ḥarrān per farsi riconoscere quale « Gente del Libro ».

I fatti sono noti (v. al-Kaššī, *Maʿrifat aḫbār ar-riǧāl*, Bombay 1317 H., pp. 187-191, oltre, naturalmente, ad aš-Šahrastānī, ad al-Baġdādī, *al-Farq bain al-firāq*, p. 242 ecc.). Abūʾl-Ḫaṭṭāb affermava l'immanenza (*ḥulūl*) della divinità nell'*imām* Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq (83-148 / 702-765), ciò che lo condusse alla lotta con le autorità, che finirono per catturarlo ed impalarlo (755/6): il suo corpo fu poi decapitato e bruciato. Qui, invece, Muḥammad Bāqir, padre di Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, afferma che Abūʾl-Ḫaṭṭāb proclamò la divinità di suo « padre » ʿAlī (che invece era suo bisnonno), il quale — storicamente morto da quasi un secolo — 661 d.C. — l'avrebbe fatto uccidere. Data la tenace memoria con la quale gli Arabi ed i Mussulmani dei primi secoli, specie se eresiarchi, ricordavano fatti del genere, non v'è dubbio che questo collegamento vago e sfocato serva soltanto come *taqiyya*, per far entrare la sètta dell'*U.K.* nella grande famiglia ismaelita, in cui effettivamente confluirono gli impulsi religiosi della sètta *ḫaṭṭābiyya* dopo la morte del suo fondatore.

venne fuori dal muro della stanza di Fāṭima (?)[70]. Bāqiruʾl-ʿilm soffiò un fiato su di lui. Quando questo spiro uscì dalle labbra e dai denti di quel giovane dal volto di luna e scese giù nella gola di quella persona, un'altra volta « *Ed è la testimonianza del Grande, dell'Esaltato* » (XIII, 10), disse, e testimoniò circa la divinità di Bāqir a tutti quegli Eletti.

Bāqir disse: « O ʿAbdaʾl-lāh[71], che cosa hai visto e che ti
avvenne? ». ʿAbduʾl-lāh rispose: « O Signore di tutti i Signo-
51 ri //51// e Luce di tutte le Luci, ho visto in sogno me stesso nel
paradiso, seduto con le *Ḥūr* nei castelli, in tende luminose e spi-
rituali assieme agli *wildān* ed ai *ġilmān* « *Ninfe custodite in taber-*
nacoli » (CV, 72). Ed [ho visto] Muḥammad ed ʿAlī e Fāṭima e
Ḥasan e Ḥusain, sulla divinità dei quali tutta la gente del para-
diso rendeva testimonianza, ed anche io rendevo testimonianza,
dicendo: « *Testimonia Iddio stesso che non vi è Dio fuori di Lui,*
il Vivente, l'Eterno! ». Ed io Ti ho visto, o mio Signore, in modo
52 tale che centomila soli e lune dalle tue labbra //52// e dai tuoi
denti apparivano, ma, allorché mi svegliai dal sonno, non vidi
nulla di tutto ciò, ma soltanto Te, che soffiavi aria nella mia
bocca e tutto il mio corpo divenne parlante (*gūyā*) e rese testi-
monianza ». Ṭālib ibn ʿAbdiʾl-lāh si alzò in piedi e disse: « Anche
io mi sacrifico per il Signor mio Bāqir, affinché quanto mio
padre ha visto io pure possa vedere. Questa Religione di olo-
causto e ricerca (*madhab-i fidāʾī wa ṭālibī*) in Damasco e Siria,
tutta questa l'ha fondata Ṭālib; e la Religione Ismaelita (*madhab-i*
53 *ismāʿīlī*) è quella che i figli di Abū //53// ʾl-Ḫaṭṭāb[72] hanno
fondato, i quali hanno offerto il proprio corpo in olocausto ai figli
di Ǧaʿfar-i Ṣādiq Ismāʿīl (*sic!*), che è rimasto [quaggiù] nel ciclo
delle vicissitudini (*dawr-i dawāʾir*) e « *la pace sia sopra Colui il*
quale segue la giusta direzione! ».

---

[70] Con l'abolizione di una *iḍāfat* il passo può essere letto: « ... *az dīvār-i ḥuǧra(-yi) Fāṭima bīrūn āmad...* », cioè « dalla parete della stanza venne fuori Fāṭima ».

[71] A questo punto della narrazione l'ammazzato ʿAbduʾl-lāh è evidentemente resuscitato, come pure nel successivo f. 52.

[72] Qui il collegamento *ḫaṭṭābī*-ismaelita-*U.K.* è di nuovo e chiaramente affermato. Sembra però, per l'argomento dell'imprecisione storica (v. nota 68), un collegamento *a posteriori*, per dotare l'*U.K.* di una forma qualunque di *isnād*, sia pure eterodosso, alle sue teorie, v. nota 69.

QUESTIONE I

Ǧābir ibn ᶜAbdiʾl-lāh Anṣārī riferisce: « Io ho interrogato il Custode del Tempo (*waliyyuʾz-zamān*) Bāqiruʾl-ᶜilm, a proposito del significato [del fatto che] quel minareto, nella città di Kūfa, [si piegò in segno di] preghiera di fronte ad ᶜAlī ibn Abī Ṭālib, [dicendo]: « Che specie di circostanza è questa, che una cosa priva di vita compia la prosternazione? ».

Allora Bāqir disse: « O Ǧābir, avvenne che la manifestazione divina (*ẓuhūr-i ilāhī*) nella *walāyat* di ᶜAlī si rivelò al mi-
54 nareto //54//, il quale accolse la manifestazione divina nella *walāyat* di ᶜAlī facendogli prosternazione ed ossequio. O Ǧābir, il giorno in cui il Principe dei Credenti ᶜAlī è apparso nella sua *walāyat* e *ḫilāfat*, tale manifestazione si è rivelata a tutti gli esseri dei mondi, al cielo, alla terra, alle montagne, ai mari, alle piante ed a quanto vi è in loro, come pure a quei Luogotenenti (*muwakkalān*) i nomi dei quali sono: Ǧibriʾīl, Mīkāʾīl, ᶜAzrāʾīl ed Isrāfīl [1], vennero rivelate queste manifestazioni (*īn ẓuhūrāt*). Da tutti coloro che accettarono la manifestazione di Dio nella

---

[1] Si osservi l'analogia funzionale fra questi « Luogotenenti », che sono considerati i rettori delle quattro stagioni, delle quattro età e dei quattro punti cardinali (ff. 378-379) ed i *Lokapāla*, « Guardiani del Mondo », o *Mahākrodha*, « Grandi [Guardiani] Irati », indù e buddhisti (v. A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford 1914, pp. 148 ss.; G. Tucci, *Tibetan Painted Scrolls*, Roma 1949, vol. II, pp. 216 ss.; G. Tucci, *Indo-Tibetica*, Roma 1936, vol. III/2, pp. 108 ss.), più nella loro accezione esoterica che in quella meramente religiosa. Difatti, come i primi appaiono proiezione delle quattro persone « periferiche » del Pleroma (Muḥammad, ᶜAlī, al-Ḥasan, al-Ḥusain) sul piano del divenire cosmico, così pure i quattro *Lokapāla*, situati alle quattro porte del *maṇḍala*, sono teologicamente il riflesso dei quattro *Tathāgata* cardinali e dei loro principali *Bodhisattva* nella sfera della libertà cosmica (v. P. Filippani-Ronconi, *Note sulla costruzione del maṇḍala, con riferimento al I Capitolo del « Guhyasamājatantra »*, pp. 6, 11, 13). Circa la loro funzione di « Angeli della Morte », v. la Q. XXXI, alle nn. 2, 3, 10.

55 *walāyat* di ᶜAlī //55// sorse bene e riposo; da tutti coloro che
non l'accettarono derivò tormento e tribolazione. In principio, la
manifestazione divina nella *walāyat* di ᶜAlī apparve ai cieli. Tutti
l'accettarono ed allora le stelle splendenti e belle (*setāre-hāyi
roušan-o waš*[2] (!)) apparvero (a)l sole, (al)la luna ed (a)gli
angeli (*malāʾika*) (!) ... Indi la manifestazione divina nella *walāyat*
di ᶜAlī apparve alle montagne. Ogni montagna che l'accettò si
coprì di greggi e frutta di ogni specie e di erbe medicinali che
possono risanare gli uomini; e [così pure] di ogni specie di
56 sostanze medicamentose //56// e gemme preziose, di bestie
selvagge ed uccelli utili all'uomo[3]. Mentre ogni montagna che
non l'accettò divenne desolata, coperta di spine e friabile [di-
mora di] bestie dannose. Poi la manifestazione divina nella
walāyat di ᶜAlī apparve ai mari [e fiumi] (*daryā-hā*). Ogni mare
che l'accettò ebbe acque salutari e pesca utile e quanto v'è di
conveniente per l'uomo, come vacche marine[4] e gemme pre-
ziose posate sul fondo del mare e perle e madreperle e gioie
57 e quanto vi è di simile a loro. //57// *Per quanto, invece*, si
riferisce a quei mari che non l'accettarono, le loro acque furono
salmastre, amare, inquinate e putride, e le bestie che vi si cac-
ciano furono dannose, come coccodrilli, serpenti e draghi e quanto
vi è di simile a loro.

Indi la manifestazione divina nella *walāyat* di ᶜAlī si palesò ai campi e quanto di loro in sé l'accolse divenne pieno di piante ed erbe multicolori e verzure belle e fiori numerosi. Ogni campo

---

[2] *Waš*, probabile variante nord-iranica del mediopersiano *vēh*, migliore, buono, forse derivata dall'avestico *vah-iš[ta]*, ottimo, oppure dall'avestico *waxšyā, predicandus,* dalla rad. *vak,* dire. Comunque il vocabolo *waš* esiste, sia pure teoricamente, in neopersiano (cfr. *waškardé*, « fatto ammodo »), col senso di « eccellente », « buono » (cfr. Steingass, *Persian-English Dict.*, p. 14-69), a parte il significato desinenziale, attualmente obsoleto, di « come », « a modo di ... ».

[3] Il motivo della « creazione buona » e della « creazione cattiva », distinguibile in base al criterio soggettivo di ciò che è utile o di ciò che è dannoso all'uomo è, evidentemente, mutuato dal Mazdeismo, a parte l'esasperazione manichea di tale concezione, come appare in seguito. (Cfr. la creazione nella *walāyat* di ᶜAlī con quella di Ōhrmazd e degli esseri buoni, nonché la prosperità di tutta la terra sotto il regno di Yamšēt (*Ayātkār i Žāmāspīk*, II, 4-11, IV, 14-20) e la successiva ostilità degli elementi naturali verso l'uomo, laddove si affermò l'influsso di Ahrīman (*ibidem* XI, 2-8; *Zat-spram*, 2, 9, *Bundahišn*, 44, 7-8), al declino della fortuna di Gayōmart, 30 anni prima della sua morte).

[4] *Gav-i ᶜanbar*, donde i Persiani ritenevano che provenisse l'ambra (*ᶜanbar*).

che non l'accolse divenne deserto salato e pantano salmastro (*kavīr-o šūrestān*), con piante senza utilità alcuna (*be-urvar-i*[5] (!) *bī-manfaʿat*). Indi la manifestazione divina circa la *walāyat* di ʿAlī
58 si palesò alle bestie da preda selvagge (*sibāʿ wa bahāʾīm*) //58//. Quante fra di loro non l'accettarono sono quelle che non servono per l'alimentazione degli uomini: tutte quelle che non l'accolsero sono prive di utilità alcuna; il loro nutrimento è di carogne, come i leopardi, gli sciacalli, i maiali, orsi e scimmie e quanto loro somiglia. La loro carne non è lecita per nutrire gli uomini.

Indi, la manifestazione divina nella *walāyat* di ʿAlī si rivelò nelle sostanze minerali (*ǧawāhir*)[6]. Tutte quelle che l'accettarono sono tutte preziose e care, come l'oro e l'argento, il rubino, la turchese, lo smeraldo e le pietre preziose. Quante non l'ac-
59 colsero [divennero] come le scorie e gesso eccetera //59//.

Indi si palesò la manifestazione divina nella *walāyat* di ʿAlī sulle città e villaggi. In ogni città e villaggio in cui tale *walāyat* fu accolta gli uomini furono pii (*dīndār*); ove essa fu negata tutti furono infedeli, aberranti e fuorviati. O Ǧābir, il versetto del Corano è eloquente, a questo proposito: «*È parola di Lui, il Sublime*: «*Ma non vedi che adora Iddio quanto vi è nei cieli ed in terra, e il sole e la luna e le stelle ed i monti e gli alberi e le bestie, ma gran* [*numero di esseri*] *soggiacerà a castigo giustamente. E chi Iddio avrà reso vile non avrà chi l'onori!*».
60 (XXII, 18-19) //60//.

---

[5] *Urvar*, «pianta», voce ant. pers. e m. pers., che ricorre molto spesso nel testo, in endiadi con *nabāt*[*āt*], invece di *giyā*. Questo vocabolo, che sembra cacciato a forza nel testo, per conferirgli una patina di antichità e venerabilità (solo uno Zoroastriano o un Manicheo poteva conoscerlo, nell'epoca della redazione dell'*U.K.*!) è ignoto persino nei varî dialetti pamireni, fra i quali, al massimo, si riscontra l'iškašmī *urwus*, orzo, avena, o frumento (G. A. Grierson, *Ishkahsmi, Zebaki and Yazghulami*, etc., R.S.A. publ., London 1920, p. 72).

[6] Qui la voce araba, di origine persiana, ha il senso chiaro e palese del m. persiano *gōhr*, «pietra (o minerale) preziosa»

QUESTIONE II

Allora Ǧābir-i Ǧuʿfī si alzò in piedi e disse: « Che significato ha [la giaculatoria] *Bismiʾllāhiʾr-raḥmāniʾr-raḥīmi*, che è scritta in capo alle sūre del Corano e che ognuno che compia un lavoro pronuncia questa giaculatoria (*kalima*), giudicandola cara e preziosa ? ».

Disse allora Bāqir: « Questa è l'interpretazione di *biʾsmiʾl-lāhiʾr-raḥmāniʾr-raḥīmi*. Il Re Sublime la scrisse entro la Linea
61 dell'Estremo degli Estremi (*bar saṭr-i ġāyatuʾl-ġāyāt*) //61// che si trova al di sopra di tutte le altezze (*ké az bālā-yi hamé bālāʾī ast*): essa è il simbolo (*dalīl ast bar*) dei Sette e dei Dodici che il Re Sublime creò quali sue membra (*be-ǧawāriḥān-i ḫʷīš*), il Quale creò sopra di Sé un mare, secondo il vuoto di mille colori (*baḥrī be-ṣifr-i hazār rang*) [1] e sotto di questo creò un [altro]

---

[1] *Baḥrī be-ṣifr-i hazār rang*: l'insieme delle Acque Superiori, ove sono contenute, in potenza, tutte le possibilità dell' Essere, simboleggiate dai « mille colori ». I temi sono tre: quello del « mare », quello del « vuoto » e quello dei « mille colori ». Il tema del « mare » è collegato a quello del *barzaḫ* v. nota 3. Il motivo del « vuoto » richiama inevitabilmente alla concezione *mahāyāna* dello *śūnya*, che storicamente si sviluppò nella medesima regione, ove ritroviamo, poi, l'*U.K.* (v. *Nota Introduttiva*); il « vuoto », o *śūnya*, è la condizione nella quale perennemente si invera l'illuminazione (*bodhi*), cioè il pensiero puro (*citta*), essenziato di gnosi (*prajñā*), che è luminosa autotrasparenza (*prabhāsvaraṃ cittaṃ*), anteriore al definirsi dell'Essere secondo i particolari « colori ». Di nuovo, nel *Vajrayāna*, tale spazio metafisico essenziato di « vuoto » è denotato « Sfera Adamantina », *Vajradhātu*, ove « Sostegno Adamantino », *Vajradhara* (tib. *rDo rje ạcʾan*), è egualmente concepito come lo stato indiscriminato dell'Essere che precede « la quintuplice scissione ideale espressa dalla Pentade » (G. Tucci, *Indotibetica*, III/I, p. 94: la dottrina è spiegata, fra le altre opere, nel *Guhyasamāja*, *op. cit.*, pp. 1-10 e ss.). Il terzo motivo, quello dei « mille colori », trova il suo parallelo pressoché identico in innumeri testi tantrici, specialmente *śākta*, con il preciso riferimento al « disco dai mille petali », *sahasrāra-cakra*, centro psichico sito al di sopra del cervello fisico (quello stesso che l'*U.K.* denomina « mare di biancore », *baḥruʾl-baiḍāʾ*),

mare il cui nome è Sfera Divina (*ilāhiyyat*). Il Re Altissimo, in mezzo a quei due [2] [mari], di queste sette e dodici luci eterne ed increate (*qadīm, nā-maḫlūq, nāfarīdé*), fece il Suo udito e la Sua vista. *A fede, secondo la parola di Lui, che sia esaltato*: « *Distese i due mari, finché si incontrassero; fra di loro [pose] un limite*
62 (*barzaḫ*) che essi non superano ». (LV, 19-20) //62// ». O Ǧābir-i Ǧuʿfī, questi due mari sono i due oceani ed il *barzaḫ* del Re Eccelso [3]; le sue perle ed i suoi coralli sono i Re (*malikān*),

---

ove il myste consegue l'esperienza della Suprema Coscienza, *Parasaṃvid* (religiosamente identificata a Śiva). Da notare che, in sanscrito, « colore » (*varṇa*) significa anche « lettera dell'alfabeto », quindi « seme » (*bīja*) di una forma particolare della Realtà Totale e, come tale, sua « piccola madre » (*mātṛkā*). Per scendere al dettaglio, si paragoni l'espressione « *ṣifr-i hazār rang* » col seguente brano del *Ṣaṭcakranirūpaṇa, op. cit.*: « ... al di sopra di questo (= mondo delle forme) ... la luce assoluta dimora nel ciuffo ascetico, nella zona del « vuoto » ... [che è il] loto dai mille petali (... *tad-ūrdhve ... nivasati śikhare śūnya-deśe prakāśaṃ// ... padmaṃ daśaśata-dalaṃ ...*, v. 40). Le successive implicazioni dottrinarie confermano la similitudine fra questa teoria tantrica, che ha uno scopo immediato di realizzazione magica, e l'insegnamento dell'*U.K.*, che, a tale riguardo, viene esposto particolarmente ai ff. 61, 63, 146 e 334.

[2] Emendo *dar ān do miyān* in *miyān-i ān do*. Si tratta, ovviamente, delle « Due Acque » (cielo e terra), la separazione fra le quali dà inizio alla Creazione (*Genesi* 1-4). Lo stesso *malik-i taʿālā dar miyān-i ān do* richiama inconfondibilmente al biblico « ... *vᵓrūᵓaḥ elōhīm mᵓraḥepheth ʿal-pᵓnēy ham-māᵓyim* (si noti il duale!) ... ». Quanto ai riferimenti coranici, sono particolarmente importanti LV, 20, XXV, 55, ove, però, l'oggetto — a cui la separazione (fra il « mare dolce » ed il « mare salato ») si riferisce — è il *barzaḫ*, o *ḥāǧiz* (XXVII, 62). v. nota seguente.

[3] Quello di *barzaḫ* è uno dei termini-chiave di tutta l'opera. Il suo significato, nell'*U.K.*, sembra essere quello di « schermo », su cui si arresta la Luce per riflettersi come luce « visibile », che illumina dal di fuori gli oggetti i quali, in sé, sono atto della prima Luce. La resurrezione di questa Luce è, praticamente, lo scopo di tutta l'opera. Tale *barzaḫ* appare, nell'*U.K.*, come « luce inversa » o « luce nera » (cfr. f. 112) (lo *aswad nūrānī* o *nūr-i siyāh* dei mistici), la sostanza, cioè, onde gli archetipi si fanno « icone » (*ṣanam*) delle speci (cfr. Sohrawardī, *op. cit.*, cap. III, « *fīᵓn-nūr waᵓẓ-ẓulma* ») e, di riflesso, la « tenebra », oppure « ombra » (*sāyé*, cfr. ff. 112-114), oltre la quale occorre portarsi per conoscere la vera Luce, di cui quella visibile è il simbolo. Interessa, per il momento, osservare come l'*U.K.*, specialmente nelle sue parti « operative » — come quelle riguardanti la *qiyāma* ed il *miʿrāǧ* (ff. 114-5, 265, 279, 281, 283, 286), esprima concezioni già formate, come questa del *barzaḫ*, che saranno proprie ad un Sohrawardī (v. cap. cit. e *Hayākil an-nūr*, ove si legge: « ... tutte le forme tenebrose sono ombre di forme intellettive ... »), ad uno Šabestarī (cfr. *Taᵓwīlāt-i Golšān-i Rāz*, Tehrān 1958, paragr. 39-49), fino al suo commentatore Lāhīǧī (cfr. la sua visione della « Luce Nera », trad. H. Corbin, in *Trilogie Ismaélienne*, Paris-Tehrān 1961, p. 172-173). È spontaneo il riferimento al manicaico *tēiXos autóphyton*, nel senso di « frontiera » fra il mondo della Luce e quello della negazione ahrimanica (v., a tale proposito, G. Flügel, *Mani, pp.* 187-192; A.V.W. Jackson, *Researches in Manichaeism*, pp. 200-201; H.C. Puech, *Le Manichéisme*, p. 162-3-4), tra la *Lucida et*

gli Angeli (*malāʾikatān*), le Guide (*naqīb*) ed i Nobili (*naǧīb*); e gli aloni e le lampade luminose (*ḫulla-hā wa qandīl-hāyi nūrīn*), sospesi da Divino Consesso a Divino Consesso, che sono collegati ai cuori dei Credenti. *E per Iddio, il Sublime, l'Augusto,* ché questa è la Sapienza che fluisce da paradiso a paradiso, da inferno a inferno (*īn, ān ʿilm ast, ké beheštī bé-behešt wa dūzaḫī bé-dūzaḫ be-ravad*) e che non è stata espressa in alcun [Libro].

O Ǧābir, così anche questi Sette e Dodici brillano da questa
63 persona //63// e figura nostra [4], sicché questo [nostro] cervello sta a simboleggiare (*be-dalīl ... ast*) il Mare di Biancore (*baḥruʾl-baiḍāʾ*) [5], questo [nostro] Spirito Cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*) [6] simboleggia il Re Sublime, che ha la Sua sede sul [nostro] bianco cervello (*bar īn maġz-i safīd maqām dārad*). I due occhi, le due orecchie, le due narici e la bocca simboleggiano i Sette, che sono le membra del Re Sublime; le due mani [sommate alle] dieci dita simboleggiano i Dodici, i quali [Sette e Dodici] si trovano fra il Mare di Biancore e la Cupola del Limite dell'Eternità Preesistenziale, e quella Cupola è il Baldacchino del Re

---

Beata Terra e le *quinque Terrae pestiferae* (v. *infra*, nota 7), che, appunto, sorgono al di sotto della frontiera, in seguito alla nota contaminazione, o « mescolanza » (*gumēčišn*), da cui ha origine il dramma manicaico. Il tema del *barzaḫ*, quindi, si presta ad un'interpretazione molto estesa, a seconda se lo si intenda, « alla manichea », come « limite inferiore del puro mondo divino », oppure nel senso più « gnostico » ed operativo, che sembra quello seguito dall'A. dell'*U.K.*, di « insieme di stati intermedi », sul quale si riflette il mondo degli archetipi per dare forma al sottostante mondo « oscuro » e renderlo intellegibile: in questo caso, ma in direzione opposta — dal basso verso l'alto — il *barzaḫ* si converte nella « frontiera spirituale » da superare nell'ascesa verso il mondo di Luce. Una concezione analoga, cioè, a quella del *bar-do* (lett.: « fra i due ») della letteratura mistica tibetana, uno « stato » (sarebbe meglio dire « un insieme di sei stati ») « situato fra le forme della coscienza ordinaria legata al mondo sensibile e la condizione puramente spirituale del *nirvāṇa* » (E. Conze, *Buddhismo*, in « *Le Civiltà dell'Oriente* », vol. III, p. 838). Cfr. *Nota Introduttiva*, n. 33.

[4] Il T. ha un andamento irregolare, sì da lasciar supporre una cattiva copiatura del manoscritto archetipo: « ... *hamčonānké īn haft-o davāzdah, ké az īn šaḫṣ-o haykal-i mā mī-tābad...* », che potrebbe emendarsi in: « ... *hamčonānké īn haft-o davāzdah, īn šaḫṣ-o haykal-i mā mī-bāšad...* ». Un'altra possibilità è che lo scrittore abbia adoperato, come fanno spesso gli Indiani, il persiano *az*, « da », per *bé*, « ad ». Nella traduzione si è cercato di rispettare il testo così come ci è stato tramandato.

[5] Cioè il limite inferiore del « vuoto dai mille colori »: cfr. note 1 e 2.

[6] La terminologia classica suggerirebbe di tradurre « Spirito, o Anima Razionale ». In realtà, come appare lungo tutto il T., il termine è l'equivalente di *lógos*, nel senso di « Consapevolezza Divina ». Circa la sua collocazione fra i due « Mari », cfr. *supra*, nota 1.

Sublime (*ké* [*dar*] *miyān-i baḥruʾl-baiḍāʾ wa qubba-yi ġāya-*
tuʾl-azalī[*-yi*] *čatr-i malik-i taʿālà-st*) al di sopra del nostro
capo (*bālā-yi sar-i mā*). E questa cupola è lo Spirito Supremo
(*rūḥuʾl-aʿẓam*) dal vuoto dei mille colori (*be-ṣifr-i hazār rang*)
64 //64// e questo cervello è proprio come la Terra Bianca[7] che
si trova al di sopra dei sette cieli, alla stessa maniera che il Mare
di Biancore è sopra ai sette Consessi del Trono [di Dio]. *A*
fede, secondo la parola di Lui — che sia esaltato! — « Rivelazio-
ne discesa da Colui che creò la terra ed i cieli sublimi. Il Mise-
ricordioso è seduto sopra il Trono: a lui appartiene quanto vi ha
nei cieli e nella terra ed in mezzo ai due e sotto allo humus ».
(XX, 3-4), ciò vale a dire (interpretazione persiana) che il Si-
gnore è al di sopra del Mare di Biancore ed il Mare di Biancore
65 è il Trono //65// del Re Sublime — *sia esaltata la Sua maestà!* —.
Presso il quale, al di sopra della Cupola del Mare di Biancore,
Egli ha dispiegato le *Ḥūrī*, i castelli, i lumi, le lampade, i *ġilmān*
ed « *i fanciulli resi eterni — come perle sciorinate ...* » (LXXVI,
19).

O Ǧābir, *Bismiʾl-lāhiʾr-raḥmāni ʾr-raḥīm,* [che trovi] in cima
al Corano, è questo Trono; [di tale giaculatoria] le lettere *bā,*
sīn e *mīm,* assieme al punto sottoposto alla *bā,* simboleggiano i
quattro Angeli che, secondo il linguaggio degli uomini, si chia-
66 mano Salmān, Miqdād, Bā-ḏarr e ʿAmmār[8] //66//; le due *lām*

---

[7] Cfr. con la *Terra Lucida* manichea (v. S. Agostino, c. *Epist. Fundam.* B; p. 209, 27 e 15; p. 212, 10 e 22). Schematicamente si ha, dunque, dall'alto verso il basso, la Cupola del Limite ecc.) (= Mare Superiore), indi il *barzaḫ,* ove alita il *lógos,* poi il Mare di Biancore (= Mare Inferiore), indi, discendendo, le sette gerarchie ed i Dodici Archetipi, sintetizzati nel Punto del *nuṭq,* i quali, per influsso di Ahrīman, si proiettano nelle due direzioni — quella macrocosmica, delle costellazioni e degli enti planetarî, e quella microcosmica, delle membra e degli organi interni. Cfr. ff. 220-226, 251-255.

[8] Con questa pagina di sapore qabbalistico inizia, nella storia dell'esoterismo islamico, l'esegesi della *basmala* che, per molti versi, è analoga a quella della *šahāda* di Abū Yaʿqūb Seǧestānī (*Kitāb al-Yanābiʿ*, Tehrān-Paris 1961, ed. e trad. H. Corbin). I *Čahār Malāʾikatān*, qui accennati, corrispondono infatti, su un piano inferiore riflesso, ai quattro Prototipi relativi alle quattro parole della *šahāda*: i due *aṣlāni* (*sābiq* e *tālī*, cioè l'Intelligenza e l'Anima) ed i due *asāsāni* (il Profeta ed il suo primo *Imām*, *op. cit.*, XXX, 139). Quanto agli altri Principî, che nel presente testo vengono successivamente raggruppati nei numeri di tre (f. 66), di sette e di dodici (f. 68), possono strutturalmente paragonarsi a quelli che il Seǧestānī (*op. cit.*, XXXII, 148) ritrova nella *šahāda*, allorché l'omologa al simbolo della Croce cristiana: « ... la *šahāda* comporta sette sillabe: egualmente la Croce comporta quattro angoli e tre estremità (= le dimensioni nello spazio). Questi quattro angoli e queste tre estremità sono relate ai sette

e la *hā* [seguenti] stanno a simboleggiare ed a confermare quei tre Angeli che sono Bā Kumail, Bā Huraira e Bā Ǧundab. Lo *alif* [soprascritto] in mezzo a queste sette lettere sta a significare il Re Sublime — *Ne sia glorificata la maestà!* — e queste fattezze del nostro capo (*qalāġ-i sar-i mā*) sono state create a simbolo e prova, [essendo] l'orecchio destro, l'occhio destro e la narice destra. La favella (*nuṭq*) sta a simboleggiare il *bā*, il *sīn*, il *mīm* [e, inoltre], la favella simboleggia il punto (*nuqṭa*); l'orecchio e l'occhio sinistro e la narice sinistra stanno a simboleggiare i due *lām*, il *mīm* e lo *hā*. Lo Spirito di Vita divina sulla fronte (*rūḥu'l-ḥayāt-i īzadī bar pīšānī*) è stato posto a simbolo e riprova dello *alif* [*soprascritto*], poiché queste membra (*īn ǧa-*
67 *wāriḥ*) [divine che sono segnate] sul //67// nostro capo sono gli strumenti dello Spirito (*dast-afzār-i īn rūḥ*). E le orecchie sono state poste a perpetuità l'una in corrispondenza dell'altra, affinché, di ciò che si ascolti, più presto di quanto [duri] un battito di ciglio venga recata notizia a questo Spirito di Vita.

Con questo stesso senso sono [stati disposti] gli occhi, il naso e la bocca; egualmente Salmānu'l-qudrat e Miqdād e ʿAmmār e Bā-ḏarr e Ǧundab e Bā Huraira e Bā Kumail sono obbedienti ed esecutori degli ordini del Re Sublime ed al Suo cospetto si sono accinti a servirLo (*wa az pīš-i vei miyān basté*
68 *istādé-and*) « *Coloro che sorreggono il Trono...* » (XL, 7). //68//

O Ǧaʿfar-i Ǧufī, questo *bismi'l-lāhi'r-raḥmāni* è più grande di quanto dica la gente, poiché è il nome del Signore; anzi, è il Trono del Signore, quel Signore che non viene afferrato da comprensione, immaginazione e pensiero del cuore. È l'insieme delle qualità della grandezza del Re Sublime, ché i sette e i dodici Intimissimi del Re Sublime [sono da Questi] manifestati attraverso le lettere della giaculatoria *bismi'l-lāhi'r-raḥmāni'r-raḥīmi* [mentre] Egli si cela nel velame loro (*wa dar ḥiǧāb-i īšān pūšīdé-ast*) e le ventotto luci dei *Naǧīb* e le luci dei
69 quattro Angeli sono coloro che danno e ritraggono la vita //69// del cielo e della terra. Nel velame delle dodici lettere [contenute nella giaculatoria] *ar-raḥmāni'r-raḥīmi* [Egli] è celato. E il

---

Atimmā' del ciclo cristiano, proprio come le sette sillabe contenute nella *šahāda* si riferiscono ai sette *Atimmā'* del ciclo del nostro Profeta. Ognuno dei bracci comporta tre dimensioni nello spazio: donde il loro prodotto produce il numero di dodici... ».

bismiʾl-lāhi è il trono del Signore ed il *raḥmāniʾr-raḥīmi* è il trono del *bismiʾl-lāhi* ».

Indi Bāqiruʾl-ʿilm soggiunse: « Questa giaculatoria secondo questo simbolo è stata scritta sulla Tavola (*lawḥ*) di puro argento: *bismiʾl-lāhiʾr-raḥmāniʾr-raḥīmi* ».

Allora disse Ǧābir-i Ǧuʿfī: « O mio Signore, spiega al debole servo il significato arcano di: " Possano essere mille vite e le vite nostre ad olocausto della vita del Signore " ! ».

70 Allora disse Bāqiruʾl-ʿilm: « Attenzione (*zīnhār*) a me //70//. A voi la responsabilità! *Al-amān! Al-amān!* Stai attento[9], Ǧābir-i Ǧuʿfī! *Bismiʾl-lāhi* simboleggia il Divino Consesso dell'Estremo Limite dei Limiti (*dīwān-i-ġāyatuʾl-ġāyāt*), mentre *ʾr-raḥmāni'r-raḥīmi* simboleggia la cupola di Biancore; *bismiʾl-lāhi* consta [esotericamente] di 19 lettere, [cioè a dire]: *bā* sono due lettere, *sīn* tre, *mīm* tre, *alif* tre, *lām* tre, il secondo *lām* tre e *hā* due: in totale risultano 19 lettere. Sette sono le membra del Re Eccelso, cioè Muḥammaduʾl-maḥmūd, ʿAliyyuʾl-aʿlà, Fāṭimatuʾl-fāṭir,
71 Ḥasanuʾl-aḥsan, Ḥusainuʾr-rafīʿ //71// (al-aʿlà), ʿAbduʾl-lāhiʾlʿālī ed Abū Ṭālibuʾl-aṭlāb. Questi sono i Sette al di sopra dei quali non v'è null'altro (*hīč dīgar nīst*); *e non v'è cosa con Loro...* ». [Questa Heptade] si manifesta con centomila luci e fulgori e splendori di tutti i colori e di tutte le speci in questo Mare di Biancore; gli altri Dodici sono le dodici Luci della Gente della Tenda (*davāzdah nūr-i ahl-i bait*), che sono ordinati a schiera di fronte [ai primi Sette —?] (*ké barābar ṣaf kašīdé-and*) e sono le membra di questo Consesso senza paragone né similitudine: *E son d'Iddio gli eserciti dei cieli e della terra, ed è Iddio potente*
72 *e giusto.* (XLVIII, 7) Questi Sette e Dodici //72// si trovano nel velame dei sette Angeli, che sono il simbolo delle sette lettere (pure e semplici) di *bismiʾl-lāhi*, cioè Salmān e Miqdād e Bā-

[9] « *Zīnhār ast az man be-gardan-i šomā! Al-amān, al-amān, zīnhār...* ». Questo preambolo alla rivelazione di un arcano, che si incontra in molti brani dell'*U.K.*, proprio per la sua funzione ha l'aspetto di una « parola di passo », cioè di un'invocazione carismatica come quelle che sono in uso presso gli appartenenti a qualche società segreta. Difatti, dopo questa invocazione, viene descritto il « pentacolo » rappresentante la disposizione delle Gerarchie, quale struttura corporale del Divino, che si riassume nella cifra di 19, sacra a diverse sètte ebraiche e mussulmane, fino ai moderni *Bābī*. In questo caso si può aggiungere che il numero 19 simboleggia la somma delle Sette Persone del Pleroma e dei Dodici Archetipi (le *Ummahāt*). Cfr. precedente nota 7.

Ḏarr e Ammār e Bā Huraira e Bā Ǧundab e Bā Kumail. I
sette Velami e Cortine (*īn haft ḥiǧāb-o pardé*) sono venuti ad
essere da questi Sette e Dodici[10]. Alla stessa maniera che [la
giaculatoria] *bismiʾl-lāhi* è stata costituita dai Sette e dai Do-
dici, le sette e dodici lettere occulte (*haft-o davāzdah ḥurūf-i
nehānī*) sono celate mediante queste sette [Persone] e, dall'Orien-
te fino all'Occidente del mondo, non vi è chi sappia [sop]por-
tare il loro grado (*hīč-kas daraǧat-aš na-dānand bordan*), salvo
[coloro] che leggano questo Libro, oppure apprendano dal di-
scorso dei Credenti (*az nuṭq-i muʾminān bī-āmūzand*). Quanto
73 all'espressione *ʾr-raḥmāniʾr-raḥīmi*, essa è il simbolo //73// dei
dodici *Naqīb* nel Mare di Biancore, ché ventotto *Naǧīb* e quattro
Angeli Cherubici (*Malak-i muqarrab*) si trovano nel velame dei
Naqīb; epperò vi sono celati, perché, [se nella frase] *ar-raḥmāniʾr-
raḥīmi*, tu separi le lettere dal contesto, esso si compone di tren-
taquattro lettere: ventotto *Naǧīb*, due *Yatīm*[11] e quattro *Malak*.
Le dodici lettere occulte stanno anche a simboleggiare *bismiʾl-
lāhi*, così come *bismiʾl-lāhi* è stato posto al di sopra di *ar-
raḥmāniʾr-raḥīmi*. Questo Consesso dell'Estremo Limite degli
Estremi è il baldacchino del Re Sublime (*čatr-i malik-i taʿālà*) al
74 di sopra del Mare di Biancore //74// e questi dodici *Naqīb* sono
gli Intimi (*Ḫāṣṣegān*) dell'Augusta Presenza del Re Sublime,
portatori (= Arconti) del Mare di Biancore (*dārandé-yi baḥruʾl-
baiḍāʾ*). *È parola di Lui, l'Eccelso*: «*E porteranno il trono del
tuo Signore sopra di loro, quel giorno* [*saranno*] *otto*» (LXIX,
17), cioè, vale a dire, che quei ventiquattro Fondamenti (*Arkān*)
sono i dodici *Naqīb* ed i sette Angeli (*malāʾikatān*) del Trono,
[con] i sette Intimi (*ḫāṣṣegān*), da Muḥammad ad Abū Ṭālib,
formano due [serie] di sette, poiché *Egli* ha detto: «*E già ben ti
portammo Sette* [versetti] *di quelli che si ripetono e la Lettura
augusta*» (XV, 87), dodici di noi sono la Famiglia della Tenda
75 [dopo] i Sette Angeli //75// del Trono. QUESTI SONO I SETTE
ED I DODICI. *È Sua Parola*: «...*in sei giorni, poi sedé in trono*...»
(VII, 52). O Ǧābir! Anche questo Microcosmo è fondato in
questo modo! ».

[10] Cioè procedono dai due ordini gerarchici, longitudinale (le 12 *Ummahāt*) e latitudinale (quello che poi sarà rappresentato dai Signori delle Speci, *Arbāb al-Anwāʿ*). Cfr. *Introduzione*, nota 43.

[11] Che non si tratti di un'errata copiatura di *Mutīm* (pl. *Atimmāʾ*)?

Dopo di ciò, disse Ǧābir: « O Signor mio, chiariscimi
questo mistero! ». Bāqiruʾl-ʿilm disse: « Queste Sette Luci che
abbiamo citato si volgono attorno al volto dei Credenti e degli
Imām del Tempo (*bar dīm-i muʾminān wa imāmān-i zamān
hamī-gardand*): sette e dodici proprietà (*ḫaṣlat*) in loro sono ce-
late, ché, se una sola non vi fosse, questa [nostra] forma e co-
stituzione corporale (*haykal wa qālib*) non sarebbe perfetta [12].
L'orecchio destro ode le tre parole di sapienza (*sé luġat-i ʿilm*),
76 l'occhio destro //76// vede i tre strumenti [che sono] bianco,
nero e giallo (*sé ālat-i safīd-*o *siyāh-o zard*); la narice destra
percepisce gli odori, buoni, cattivi e misti. L'orecchio sinistro e
la narice sinistra sono anche loro allo stesso modo (*ham bar īn
ḥisāb-and*) e, [assieme al]la lingua che pronuncia le tre Parole
di Sapienza, fanno dieciannove. *È la Sua Parola*: « *Avvampante
sulla pelle* (*o sull'umanità*) (*lawwāḥatun liʾl-bašari*): *su di essa
sono dieciannove* [*Angeli*] ». (LXXIV, 29-30). I ventotto *Naǧīb*
che sono occulti nelle dieci dita e nelle due mani (?) [sono] a
conferma di ciò: [si tratta dei] Dodici e [dei] Ventotto del
Mare di Biancore. Questa è l'interpretazione (*tafsīr*) della gia-
77 culatoria *bismiʾl-lāhi* //77// *ʾr-raḥmāniʾ-raḥīmi*. O Ǧābir, questa
è la scienza che non si contiene nel cielo e nella terra e che in
alcun libro non è stata resa chiara ».

[12] Le corrispondenze fra le Virtù divine e le Gerarchie (*Ilāhiyyat, Malakūtiyyat, Rabūbiyyat, Ǧabarūtiyyat, Lāhūtiyyat, Nūrāniyyat, Rūḥāniyyat* ecc.), da una parte, le membra e gli organi del corpo, dall'altra parte, nonché i periodi della « *hiero-historia* » formano, praticamente, il tessuto di tutta l'opera e sono descritte in particolare nei ff. 152, 220-6, 251-5, 266, 324-5, 335-7, 352-9.

QUESTIONE III

Allora Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī si levò in piedi e si lisciò il volto con le mani (*dast bar-dīm forū-malīd*)[1] e disse: « O mio Signore, il Creatore (*āfarīdgār*) si trova in cielo o in terra? Come e di che specie Egli è (*čūn-o čegūné ast*)? Quali sono i Suoi attributi e qualità? E da che cosa si è Egli manifestato, e che cosa da lui è stato manifestato (*az čé padīd āmad wa az vei čé padīd āmad*)? ».

A questo punto Bāqir — *ci venga da Lui la pace!* — disse: « O Ǧābir (*sic!*), questa domanda è ben difficile [da rispondere];
78 trascura tale questione //78// e lasciala da parte, perché non è lecito alzare il velo [che copre] il Re Sublime, dato che sarebbe un grave delitto. È una cosa che nessun profeta né alcun [santo] rivelatosi (*hīč ẓuhūrātī*) ha sollevato questo velo, né in alcun libro è stata scritta questa dottrina. Partecipa[ne] a te stesso[2] ed a tutti quei Credenti ai quali giungerà questo Libro per legato ereditario (*be-mīrāṯ*) ».

Indi Ǧābir se ne restò silenzioso per un certo tempo, [poi] si alzò in piedi e recitò la preghiera, cantò le lodi e disse: « O Signore mio, e di tutti i Signori, perdona questo servo debole e
79 disgraziato //79// e non respingere la domanda che Ti faccio! ». E gli Eletti (*Ḫāṣṣegiyyān*) pure si levarono in piedi ed intercessero [anche loro] alquante volte. Allora Bāqiru'l-ʿilm disse: « O Ǧābir, come sarebbe lecito sollevare questo velo e tenda del Re Sublime — *sia glorificata la Sua maestà!* — mentre, chiunque

---

[1] Si tratta di un gesto rituale di invocazione, di meditazione o di preghiera della sètta?

[2] *Bar-ḫʷīštan be-baḫšāy* (*sic!*). Se il ms. è conforme al T. originario, bisogna dedurne che, secondo il suo Autore, la rivelazione viene partecipata dallo stesso rivelatore, prima a se stesso, come atto di consapevolezza, indi ai discepoli.

parli di questo arcano a chi non ne sia degno, il suo spirito si
sollevera via dalla sua forma corporale (*qālib*) assieme alle sue
parole e si collocherà presso colui che ascolterà tali parole? [3] O
Ǧābir, questa Parola non può essere detta né espressa mediante
80 lingua. Sarebbe un gran rischio. //80// O Ǧābir! Attenzione,
attenzione, *al-amān, al-amān* (eccetera), ché ora [la] scriverò su
un foglio di carta (*bar lawḥ-i kāǧaḏ*) e ti scongiuro, per il Signore ed il Profeta, ti scongiuro per Muḥammad e ᶜAlī, ti scongiuro per Salmān e Miqdād e Bā-ḏarr, scongiuro sul tuo collo (= addosso a te) i *Naqīb* ed i *Naǧīb*, affinché tu la legga per te stesso, ma non la dica ad alta voce, e così pure scongiuro i Credenti che abbiano questo Libro, affinché facciano egualmente: se lo leggano ognuno per sé e non lo rivelino prematuramente (*bī-hangām naql-i ān na-konand*)». Allora Bāqiruᵓl-ᶜilm — *ci venga da lui pace!* — scrisse su un foglio di carta, che consegnò a Ǧābir.

81 In primo luogo scrisse //81//: «Il nostro Signore e Creatore
— *sia glorificata la Sua maestà!* — si trova egualmente nei cieli ed in terra, cioè a dire sia nei sublimi Consessi [del Macrocosmo] [4] che nel Microcosmo del Velo dei Credenti e degli *Imām* del Tempo [5]. Prima che esistessero cielo, terra e creatura alcuna,

---

[3] Compare la concezione magica per cui la comunicazione verbale di un arcano (connessa cioè alla «parola-luce» che ne è l'interna tessitura – v. A. Bausani, *Appunti sulle origini religiose delle metafore parola-luce*, in *Studî e Materiali di Storia delle Religioni*, vol. XXIV-XXV, 1955), trasferisce automaticamente il «corpo di vita» del maestro nella persona del discepolo (il tema classico del «discepolo che uccide il maestro»). Quindi Bāqir gira la difficoltà, trasmettendo il segreto per iscritto, dopo aver pronunciato per precauzione le «parole di passo» (v. *Questione II*, nota 9).

[4] Cioè nel mondo degli Archetipi, compresi nel Verbo (v. *Introduzione*, note 16, 30, 51, 53), di là dal mondo spazio-temporale percepibile coi sensi (compresi i pianeti e le stelle, ai quali il realismo ingenuo attribuisce carattere di «macrocosmo», solo perché spazialmente trascendono la sfera fisica di chi li percepisce, mentre sono mere «icone», o simboli di realtà trascendenti).

[5] Punto importante, perché dichiara espressamente che un «Velo» (*ḥiǧāb*) sta all'origine del Microcosmo (*ᶜālam-i kūček*), cioè della sfera scissa dal Tutto ed in sé conclusa, pur nascendo dal Tutto. La concezione è pressoché identica a quella *śaiva*, per non dire panindiana, secondo la quale la *māyā*, o «illusione» cosmica, è il «velo» (*āvāraka* ecc.) che, quale «potenza di gioco» (*līlā-śakti*), cela il Divino a se stesso e lo conduce ad autolimitarsi, mediante «contrazione» (*saṃkoca*), come una «parte» (*kalā*) rispetto ad un tutto, parte soggetta ad un destino particolare (*niyati*) che si identifica alla Storia (Kṣemarāja, *Pratyabhijñāhṛdaya*, specialmente *sūtra* 5, 7, 9, 12, 15). La discesa della divinità (*avatāra*) fra

erano CINQUE LUCI PREESISTENZIALI SECONDO CINQUE COLORI (*panǧ nūr-i qadīm bé panǧ rang būdand*)[6] a immagine dell'arcobaleno. Dal loro fulgore si manifestò un'aria simile al sole (*az šuʿaʿ-i īšān hawāʾī padīd āmad mānand-i āftāb*)[7]. Come [ora lo spazio è occupato da]l sole e dalla terra, esisteva allora [soltanto] quest' « aria sottile » (*hawā-yi laṭīf*) e le cinque Luci
82 dimoravano in tale « aria » (*dar ān hawā be-sar estādand*) //82// e per ogni tempo si manifestava fra loro la Luce dell'Estremo Limite degli Estremi — *sia glorificata la Sua maestà!* — a guisa di una PERSONA DI LUCE (*šaḫṣ-i nūrānī*) e le CINQUE LUCI ERANO SUE MEMBRA, secondo [corrispondenza di] udito, vista, odorato, gusto e parola (*nuṭq*)[8] — *sia glorificata la Sua*

---

gli uomini per rivelare loro, ad ogni diverso ciclo storico (*yuga*) o eone cosmico (*kalpa*), una nuova dottrina adatta alle loro mutate condizioni interiori, è concepita come una forma di riconoscimento del divino nell'umano (*pratyabhijñā*), avente come fine la congiunzione delle due sfere, quella universale e quella individuale.

[6] Se la funzione soteriologica del Pleroma delle « Cinque Luci Preesistenziali », come viene esposta nel corso dell'*U.K.*, richiama molto da vicino quella dei Cinque Padri della Grandezza manichei, sì da sembrare mutuata da questa, la concezione in sé di queste cinque persone archetipe, nascenti dal « vuoto dai mille colori » (v. *Questione II*, nota 1), ognuna delle quali è distinta da un colore particolare, è parallela, almeno storicamente, a quella *vajrayāna* dei *Pañca-Tathāgata*, coi loro relativi *Bodhisattva* e le loro precipue potenze di azioni, o funzioni trascendentali (*śakti*), per cui la Pentade primigenia si coniuga secondo le diverse « armoniche », che si estendono dal mondo del pensiero divino a quello delle percezioni umane (cfr. ad esempio *Guhyasamājatantra*, op. cit., pp. 2, 3, 53, 113, 225; *Advayavajrasaṃgraha*, ed. Baroda 1927, pp. 40 e ss.).

[7] Non è superfluo rilevare che la concezione di un' « aria simile al sole », originata da un atto « fulgureo » del Divino, è propria quasi esclusivamente all'àmbito indiano; anche linguisticamente si ha, in sanscrito, la voce *ākāśa*, che significa « spazio », « luce », « etere », spesso anche « aria » e che, dalle *Upaniṣad* antiche in poi, ha sempre assunto il senso filosofico di *substantia prima*, di *quinta essentia* ancora allo stato « sottile » (*sūkṣma*), rispetto ai quattro elementi. Poco dopo, infatti, il testo definisce tale « aria » come « aria sottile » (*hawā-yi laṭīf*), in cui « dimorano le cinque Luci ». Vi è da ricordare anche che, secondo le scuole dello *Hīnayāna*, lo *ākāśa* è lo spazio metafisico nel quale perennemente si invera il *nirvāṇa* (cfr. H. de Glasenapp, *La Philosophie Indienne*, Paris 1951, pp. 259-260).

[8] Questo *šaḫṣ-i nūrānī*, che è la realtà interiore delle Cinque Luci, manifestata dall' « Estremo Limite degli Estremi », ricorda singolarmente il manicaico « uomo primordiale », Ōhrmazd (*al-Insān al-qadīm* del *Fihrist* di an-Nadīm, ed. Flügel, p. 335), emanato dalla Madre della Vita, a sua volta evocata dal Padre della Grandezza. Vi sono anche i Cinque Elementi Luminosi, o Viventi (*zīwānē*), che formano la sua Anima (o la sua armatura, v. *Acta Archelai*, VII, 4, p. 10, Alessandro di Licopoli, *Contra Manichaeorum opiniones*, 3, p. 5, 21-23, Tito di Bostra, *Adversus Manichaeos*, I, 35, p. 23, 8-9, in Migne, *Patrologia, Series Latina*, XXXIV, 130),

maestà! —. Queste cinque luci sono quelle che fra gli uomini vengono denominate Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan, Ḥusain; come qualmente non furono creati da cosa alcuna *a fede della parola di Lui — che sia esaltato!* — « *Di': Egli è Iddio, l'Unico, Iddio l'Eterno. Egli non genera né viene generato, né alcun es-*
83 *sere è a Lui pari!* ». (CXII, 1-4) //83//, così pure queste Cinque Luci si volgono sul trono divino (*bar īn taḫtegāh-i īzadī*) sul[9] capo dei Credenti. Lo Spirito Cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*) è assiso in mezzo a loro, poiché è Lui il Signore della Verità Assoluta (*ké ḫodāvand-i ḥaqīqat ū-st*), poiché è Lui che fece la Creazione dalle più sublimi altezze alle più ime profondità, manifestandosi con ogni nome e sotto ogni forma (*be-har nāmī wa ǧismī ẓuhūr kard*)[10]. O Ǧābir! Il Signore — *sia esaltata la Sua maestà!* — è questo Spirito secondo la Sua Essenzialità Divina (*bā-ilāhiyyat*), che è stata detta; secondo la Sua Essenzialità Luminosa (*bā-*

---

aria, vento, luce (al centro della serie!, cfr. nota precedente), acqua e fuoco, che possono molto bene corrispondere alle cinque persone luminose dell'*Ahluʾl-bait*, citate nel successivo passo dell'*U.K.*, o cinque intelligenze (v. f. 412-413, identificate rispettivamente alle hecceità divine *mizāǧ-i ǧāyatī, dameš-i ilāhī, ṣūrat-i fāṭir, tābeš-i ḫ^{w}oršīdī, waṣlat-i īzadī*, cinque facoltà sensorie (cfr. ff. 324-6). Volendo serbare intatto lo schema quinario, pur includendo fra le facoltà anche la favella (forse per influsso dello schema indiano dei *karmendriya*), uno dei sensi « naturali » viene forzatamente escluso: qui è il tatto, altrove (f. 325) è il gusto.

[9] Cfr. quanto osservato circa la localizzazione psico-fisica del « Vuoto dai mille colori » e del « Mare di Biancore » (note: *Introduzione*, 62, *Questione II*, 1), il primo dei quali sito al di sopra del capo, cioè di là dalla forma microcosmica della persona umana. Perciò, al f. 289 ss., si dirà che lo *ʿarš* è situato « al disopra delle acque », cioè di là dal mondo delle forme. Ivi opera e risiede il Pleroma delle Cinque Luci, che sono i cinque gradi, o stati, dello Spirito, dominati — secondo il noto *ḥadīṯ* del VI *Imām* tramandato da Ibn Bābūya (v. H. Corbin, *Histoire* etc., p. 63) — dallo spirito di Fede e dallo Spirito Santo (cfr. f. 363), che, in questo caso, si identificano e si riunificano (v. *post*) nello Spirito Cosciente.

[10] In questo passo lo Spirito Cosciente appare come la consapevolezza del Divino in tutti i gradi della manifestazione, *be-har nāmī wa ǧismī*, l'essenza divina immanente in tutti gli elementi della Realtà, quello stesso *noûs* che permette, quindi, di risalire da « manifestazione » a « manifestatore », cioè alla sua stessa quiddità. Perciò, al f. 414, si dirà che questo Spirito è il Signore del Microcosmo e Trono del Signore (cfr. *supra*, nota 9). La risalita alla quale qui si accenna è l'essenza della *qiyāma*, come verrà esposta nella *Questione XXV*, cioè la divinificazione dell'essere umano mediante la liberazione della Luce racchiusa nei suoi elementi. A tale proposito giova accennare ad un probabile parallelo con la teoria *mahāyāna* del *Bodhi-citta*, il « Pensiero dell'Illuminazione », che, presente in ogni stadio della manifestazione di qua dalla ineffabile Luce Incolore, le è essenzialmente identico, e, quindi, soggetto e movimento, al tempo stesso, verso la reintegrazione nell'Assoluto (cfr. G. Tucci, *Ratnākaraśānti on Āśraya-Parāvṛtti*, in *Festschrift Fr. Weller*, Leipzig 1954).

nūrāniyyat) è il Sole [11]; secondo la Sua Essenzialità Spirituale (*bā-rūḥāniyyat*) il Suo nome è [Anima] Cosciente (o « Verbo », *nāṭiqa*), quello che è assiso nel Mare Bianco sul cervello dei
84 Credenti ed ha il colore della folgore, //84// della nube e della luna [12]. Cotale è la forma visibile (*muʿāyana*) della Persona del Signore (*šaḫṣ-i ḫodāvand*) — *Ne sia glorificata la maestà!* —. La Sua mano destra è lo Spirito di Custodia (*rūḥuʾl-ḥifẓ*) che afferra (*gīrandé-ast*) [ogni realtà] ed è del colore del Sole. La Sua mano sinistra è lo Spirito di Pensiero (*rūḥuʾl-fikr*), dal quale deriva la frequenza ed ampiezza (*ābādānī wa derāzī*) di tutte le Luci [13]. « *Al contrario le Sue due mani sono aperte: Egli elargisce come vuole* » (V, 69): questo Spirito è di color violetto.

La Testa del Signore è lo Spirito Supremo (*rūḥuʾl-aʿẓam*), dal Vuoto di mille colori diversi, sicché al di sopra di Lui non
85 vi è null'altro più //85//, né in cielo né in terra [14] « *Nulla v'è di simile a Lui: Egli è l'Uditore, il Veggente* » (XLII, 9).

---

[11] La personificazione del *lógos* nel sole è una caratteristica costante di tutto l'*U.K.* Al f. 363 viene chiaramente detto da Bāqir: « *Āftāb nuṭq ast, ké az īn rūḥ-i maġz ẓuhūr konad* »! La *qiyāma*, che avviene sotto le speci di un « capovolgimento » delle funzioni del cuore (f. 340 ss.) (cfr. con la buddhistica *āśraya-parāvṛtti*, « revulsione dell'appoggio »), si verifica allorché « il Sole sorge ad Occidente... » (v. oltre, al f. 345). Indipendentemente dalla « naturale » assimilazione del *lógos* all'Ente Solare, propria a tutti i sistemi gnostici tardo-antichi, in questo caso vi è da ricordare che lo Spirito Vivente, il « Demiurgo » salvatore manicheo, non di rado è denominato nei testi iranici *Mihryazd* (*Miθra-yazata*), cioè Dio Sole (v. H. C. Puech, *Le Manichéisme*, p. 79; W. Henning, *Ein Manichäisches Bet-u. Beichtbuch*, Berlin 1937, p. 32); del resto, sin dal tempo delle *gāθās*, Vohu Manah mantiene e replica il tipo antico di Miθra anteriore alla riforma zoroastriana (G. Dumézil, *Naissance d'Archanges*, Paris 1945, p. 90): lo stesso Vohu Manah che diverrà il Manvahmēd manicaico e, più tardi, Bahman-*Rūḥuʾl-quds* dell'*Išrāq*, archetipo dell'Umanità (cfr. H. Corbin, *Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Sh. Y. Sohrawardī, Introd.*, p. 50) (v. oltre, *Questione IV*, nota 4).

[12] Cfr. col foglio 240, ove allo Spirito Cosciente, nella sua funzione volitiva, viene attribuito soltanto « color di folgore » (« ... *rūḥī be-rang-i barq...* »).

[13] « Frequenza ed ampiezza » non sembrano essere termini posti a caso, specialmente l'*ābādānī* (lett. « popolosità »), difficilmente traducibile nel contesto. Si tratta probabilmente di due termini settarî che, apparentemente, corrispondono ai due ordini gerarchici, o dimensioni (*arḍ wa ṭūl*) delle *Luces Victoriales*, *Anwār qāhira*, di Sohrawardī, v. *Introduzione*, nota 43.

[14] Quindi tutto il « dramma » si svolge in Cielo — nel « tempo anteriore al tempo » — e in Terra — nella *meta-historia* — per la corrispondenza « inversa » macro-microcosmica ripetutamente indicata (Cielo-terra = Capo-cuore), v. *Nota Introduttiva* pp. XLI ss.

L'occhio Suo destro è lo Spirito Massimo (*rūḥu'l-akbar*) di colore di cristallo bianco (*bolūr-i safīd*) ed il Suo occhio sinistro è lo Spirito di Intelletto (*rūḥu'l-ᶜaql*), del colore del fuoco rosseggiante e giallo: ambo gli Spiriti « vedono » tutto il cielo e la terra, il mondo [attuale] ed il mondo della vita futura (*har do rūḥ hamé-yi āsmān-o zamīn wa dunyā-o āḫirat bīnā-and*). *È la Sua parola*: « *Iddio è veggente per quanto essi fanno* » (II, 90), mentre in altro luogo [Iddio] dice (*è Sua parola*): « *Non Lo percepiscono i vedenti, ma Egli percepisce i vedenti* ». (VI, 103)
86 Le sue due orecchie //86// sono il Contemperamento dei Limiti
ed il Calore Divino (*mizāǧ-i ġāyati wa tābeš-i ilāhī*) [15] che hanno il colore dell'ammanto della divinità (*čādor-i ilāhiyyat*): esse ascoltano la voce di tutti gli esseri viventi (*āvāz-i hamé ǧānvarān*) e la portano da tutti i Consessi e da tutte le Gerarchie a quello Spirito che è la Persona di Dio [16]. *A fede, secondo la parola di Dio — sia esaltato e glorificato! —* « *E li dotammo di orecchie e occhi e cuori, ma non giovarono loro le orecchie, né gli occhi, né i cuori per cosa alcuna, dacché negarono i segni di Iddio e*
87 *circondò loro proprio ciò che avevano deriso* ». (XLVI, 25) //87//.

Le due narici del Signore sono: una, lo Spirito di Scienza (*rūḥu'l-ᶜilm*), dal colore di agata, talché, ogni luogo che effonde il profumo di Scienza Divina [17], ivi [questo Spirito] si manifesta; l'altra narice è lo Spirito di Dominazione (*rūḥu'l-ǧabarūt*), che è di color ruggine (*zangār-gūn*) ed è collegata con la Via (*ké peivasté be-rāh dar-bāšad*); da Lui procedono il Soffio e lo Spirito della divinità (*dameš-o tābeš-i ilāhiyyat hamé az-ū-st*). La [Sua] Lingua Loquente (*zabān-i nāṭiqa*) è lo Spirito di Santità (*rūḥu'l-quds*), il quale è di color giacinto rosso: a Lui si deve attribuire ogni creazione. *È la Sua parola*: « *Si lodi Colui nelle*

---

[15] Cioè l'assoluta trascendenza dei limiti (in senso matematico) e la assoluta operatività, il calore, *tābeš*. È superfluo il sottolineare come, anche etimologicamente, la concezione di « calore - volontà cosmica » si ritrovi nell'àmbito indiano. Il *tapas*, infatti, è contemporaneamente la forza per la quale l'asceta si solleva al di sopra degli dèi e la forma assoluta dello Spirito Universale (Brahman), in quanto operatività assoluta.

[16] *Šaḫṣ-i ḫodā* (!) e non *ḏāt-i ḫ.*, come ci si aspetterebbe da un testo più islamico di questo.

[17] *Būy-i ᶜilm-i ilāhī*. Qui *būy*, oltre al significato np. di « odore », « profumo », sembra rivestire anche quello antico di « conoscenza », « forza di percezione », dell'av. *baoḏah*, « *Wahrnehmungskraft* », parallelo al femm. *baoḏay*, « *Wohlgeruch* » (cfr. H. Reichelt, *Awestisches Elementarbuch*, Heidelberg 1909, p. 461). Cfr. *Nota Introduttiva*, p. XXV.

Cui mani è il reame su tutte le cose e al Quale [*tutte*] *faranno*
88 *ritorno!* » (XXXVI, 83) ed il cuore del Signore //88// — *Ne*
sia esaltata la maestà! — è lo Spirito di Credenza (*rūḥu'l-īmān*) [18],
il Cui nome è l'Unificante (*muwaḥḥid*) [19]; il suo colore è quello
della cupola lunare (*be-rang-i qubba-yi māh*). La fede di tutti i
Credenti è splendente per Lui, a Cui deve anche attribuirsi l'av-
vicinarsi, la confidenza [con Dio] e l'amore di tutti gli Spiriti.
È Parola Sua: « *E chi avrà confidato in Dio, ciò gli sarà baste-*
vole. In verità Iddio è Quegli che raggiunge il Suo intento. Iddio
già stabilì per ogni cosa una sua misura ». (LXV, 3) I due piedi
del Signore sono la Manifestazione Divina (*ẓuhūr-i ilāhī*) e lo
Sguardo del Fedele (*nigāh-i mu'minī*) in questa Casa del Verbo
(*dar īn ḫāné-yi nuṭq*). E, da questa Casa [del Verbo], Esso è
collegato al cuore, nel quale [è] lo Spirito di Vita Corporale
89 (*rūḥu'l-ḥayāt-i ǧismī*), di cui //89// si dice che, nel Giorno
della Resurrezione, [allorché] il Signore porrà i piedi sull'Inferno,
esso diverrà freddo, vale a dire che questo cuore non si fonda
su alcuna scienza e non rende alcuna testimonianza decisiva,
fintanto che la Manifestazione Divina e lo Sguardo del Fedele
non si manifestino in lui, [allorché] testimonierà per Un Si-
gnor del Vero, Presente ed Attuale (*gavāhī be-ḫodāvàndī-i ḥaqq*
ḥāḍir-o mawǧūd dehad) e sarà vegliante di notte e astinente dal
mondo (*qā'imu'l-layl wa ṣā'imu'd-dahr*): « *Testimoniò Iddio non*
esservi Dio fuor che Lui e [*l'attestano*] *gli Angeli ed i Possessori*
della Scienza, oprando con Giustizia ». (III, 16) Il Trono del Si-
gnore — *sia esaltata la Sua maestà!* — è questo divino scanno
(*īn sarīr-gāh-i īzadī*), cioè il cervello, nella cui parte destra
90 risiede lo Spirito di Saggezza (*rūḥu'l-ḫerad* [*sic!*]) //90// e nella
cui metà [sinistra] lo Spirito di Pienezza (*rūḥu'z-zaḫḫār*); [al-
lora] quel Signore con tale maestà si è assiso [sul trono]. *A*
fede, secondo la Sua parola — che sia esaltata e glorificata! —
« *il Misericordioso sta assiso in trono* » (XX, 4), inoltre, le Cinque
Luci, che si manifestano negli otto aspetti (*īn panǧ nūr, ké be-*

---

[18] La relazione fra « cuore » e « spirito di credenza » riporta, anche linguisticamente, ad antichissime concezioni proprie al dominio religioso indoeuropeo, v. ad esempio: vedico *śrád*, cuore, e *śrád-dadhāmi*, credo (*idem* nel dominio celtico ed in quello latino).

[19] Perché riferisce tutte le realtà all'Uno, al « punto interno al cuore », che è il riflesso del *nuṭq* nel cervello, cioè il « cielo inverso » (cfr. ff. 303-306).

hašt čehré [20] *peidā ast*) e si riflettono sul volto dei Credenti (*wa bar dīm-i muʾminān bar gīrand*), sono [proprio] questo Trono del Signore — *Ne sia esaltata la Maestà!* —: i due occhi, le due orecchie, le due narici, la favella e lo spirito che afferra il sapore. *O Dio e per Iddio altissimo e supremo!*, noi questa dottrina non l'abbiamo scritta in alcun libro. Stai bene attento, stai attento
91 (*al-amān, al-amān* //91//, *zīnhār, zīnhār*), o Ǧābir!: chiunque tradirà questa dottrina, lo spirito dal suo corpo si trasferirà » [21].

[20] Probabilmente qui si intende la serie discendente delle sette funzioni o gerarchie divine (*manzilāt, manāzil*; v. ff. 152 e ss.), più Salmān, v. *Questione VI.*

[21] Al corpo di colui che ascolta. Riprende il motivo iniziale della *Questione III,* a cui la nota 3.

QUESTIONE IV

Allora Ǧābir lesse sulla tavoletta, cadde a terra e fece la prosternazione, dicendo: « [Mi] inchino al Gloriosissimo e Santissimo (*subbūḥ quddūs quddūs subbūḥ*) Muḥammad, ʿAlī Signore degli Angeli e [allo] spirito di Muḥammad l'Eletto ed [lla] Sua Famiglia e discendenza e [ad] Abū'l-Ḫaṭṭāb! ». Indi Bāqir disse: « O Ǧābir, questi Credenti che posseggono come eredità questo Libro a loro pervenuto, bisogna che lo leggano da soli e, di notte, lo recitino, e, di giorno, lo nascondano, poiché ogni
92 //92// Credente che conosce il suo Signore e così lo riconosce e di Lui rende testimonianza, deve veder la [propria] liberazione dalla prigione del cuore [1]. O Ǧābir, specialmente questo tale Credente, che conosce il proprio Signore con questa maestà e ne rende testimonianza, [deve] offrirgli in olocausto vita, ricchezza e volontà! ».

Ǧābir-i Ǧuʿfī disse: « O mio Signore, che significato ha il detto di quelle genti fuorviate (*ḫalā'iq-i mankūs*), le quali affermano che Iddio è privo di qualità e di attributi? ».

93 Bāqir disse: « O Ǧābir, questa //93// è la parola di collera di Dio, il quale è il Re Eccelso vicino, e da vicino ha detto, allorché non accettò l'adorazione di Iblīs il maledetto: « *[Il giorno della pena] certamente loro lo vedono lontano e Noi lo vediamo vicino* » (LXX, 6-7). O Ǧābir, bada che io dico: « *Di': Egli è Iddio, l'Uno!...* » (CXII, 1), ed è la parola di ... (?): voi che ne dite? ».

---

[1] La « prigione del cuore », *zendān-i del*, è la dimensione soggettiva, interiore, della Terra, su cui caddero Adamo ed Eva allorché persero la sede celeste, il Paradiso, che microcosmicamente corrisponde alla testa (v. f. 306: « ...*īn del* [*ké bed-eš Ādam-o Ḥawwā-o Mār-o Ṭā'ūs oftādand*] *zamīn ast wa sar āsmān ast...* »). È qui che avviene tutto il dramma della reintegrazione dell'Adamo umano al suo archetipo divino (v. ff. 408 ss.).

Ǧābir disse: « O Signore di tutti i Signori! Tu ne sei ben più dotto! ». Bāqir riprese: « Il Signore[2], come noi spiegammo, apparve ad Iblīs ed Iblīs il maledetto lo respinse da sé dicendo:
94 « Tu non sei il nostro Signore[2a]. Iddio v'è //94// ed è il Vero, (*ḥaqq*), che risiede in cielo e non ha eguale, né simili ». Questa è la spiegazione evidente [della *sūra*]: « *Di'*: *egli è Iddio*... (eccetera) », altrimenti vi è la grande collera, [che] sia lungi da voi e da tutti i Credenti e Mussulmani!

O Ǧābir, [questa dottrina] per i miscredenti è lontana ed ardua, ma, per i Credenti, è vicina e facile, poiché i Credenti testimoniano circa l'esistenza attuale (*bar mawǧūd*), mentre i miscredenti affermano l'Inesistenza (*bar maᶜdūm*)[3]. Ma quando si affermi questo « *nihil* », da qualunque lato tu lo voglia venerare, esso non riceve né accoglie alcuna adorazione. *È parola di Lui,*
95 *l'Eccelso*: « *Non //95// accetta la penitenza dei miscredenti* » (IX, 105 rimaneggiato). O Ǧābir, per noi non c'è posto per questo « *nihil* »! A parte questo Signore che abbiamo descritto, noi non vediamo persona alcuna. Poiché il Re Sublime è lo Spirito nella sfera divina e Sole nell'àmbito della Luce (*ké Malik-i taᶜālà īn rūḥ ast, bar ilāhiyyat, wa, be-nūrāniyyat, āftāb ast*)[4]. Esso

---

[2, 2a] Da quanto viene poi narrato circa il dramma della Creazione dei mondi e della caduta di Adamo (*Questione VI-VII-VIII*) e circa l'apocatastasi finale, sembra che, in tutto il passo, per Signore (*Ḫodāvand*) non si intenda Iddio, bensì l'Adamo Primo, dinanzi al quale Iblīs non volle piegarsi con tutta la sua schiera angelica, donde la sua cacciata dal Paradiso. Il T. appare qui volutamente confuso e reticente, riassumendo in poche parole quanto poi verrà chiaramente significato, cioè che « ... *Ādam ḫodāvand ast...* » (!) (f. 267). Si ha, quindi, secondo la teologia dell'*U.K.*, non tanto un Dio personale e distinto dalla creazione — secondo il modello islamico — ma un Pleroma, che si personalizza in un insieme di gerarchie, al centro delle quali — come motore — vi è il *lógos, nuṭq*. Tutto questo corpo divino si oggettiva, attraverso il dramma della creazione e della lotta contro Ahrīman ed Iblīs, nel triplice Adamo (ff. 408 e ss.). Adamo è quindi il riassunto di tutta questa azione cosmica, anche perché essa si rifrange tutta intera nella medesima costituzione psico-fisica di ogni singolo individuo vivente sulla Terra. Si ha dunque, proprio come, in ambiente indiano, descrive la gnosi *śaiva*, una « ... ' incapsulazione ' (*samputībhāva*) del tutto nella coscienza e, viceversa, della coscienza nel tutto... Questa realtà della coscienza si consegue attraverso la conoscenza di questa duplice incapsulazione ... » (*Tantrasāra*, op. cit., p. 200).

[3] Evidente polemica contro i meri asseveratori della Legge Rivelata (*šarīᶜa*), per i quali Iddio è « tutto », l'uomo « nulla », anzi « mancanza [di essere] » (*ᶜadam*). Costoro sono, per l'*U.K.*, i miscredenti per eccellenza, perché non possono compiere l'operazione del *ta'wīl*, cioè riferire l'elemento percepito al suo archetipo primo (*awwala*).

[4] Il principio solare dell'Essere Divino viene qui riaffermato senza ambagi (v. *Questione III*, nota 11). Di questo vengono distinti due aspetti:

[Spirito procede] da Dio (*ū az ḫodā-st*). Da Consesso a Consesso, Luce nella Luce, esso si collega, fino a [giungere] a questo Soglio divino [che è] il cervello dei Credenti, a guisa di fune o via, di modo che ogni momento in cui lo spirito e luce sia assente... allora esso si trova presso queste Luci assieme alla
96 miniera della Verità assoluta, indi //96// ritorna a questo corpo [5] ».

---

ilāhiyyat e *nūrāniyyat*, ai livelli dei quali appare rispettivamente come Spirito (*rūḥ*) e come Sole (*āftāb*). La posizione, estremamente eterodossa, rammenta la teoria *śaiva* secondo la quale la Realtà Assoluta procede nell'automanifestazione, che poi è autoconoscenza, secondo le due dimensioni di « coscienzialità divina », *vimarśa*, e di « luminosità », *prakāśa*.

[5] Allude al duplice movimento dal Divino indifferenziato verso il mondo delle forme e, dal mondo delle forme, di ritorno verso il divino.

QUESTIONE V*

Allora Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī disse: « O mio Signore, se non ti sembra fastidioso, rendi chiare e perspicue a questo servitore le qualità, il significato e la maestà dei Divini Consessi (*dīwān-hāyi ilāhī*) e di queste Luci da Consesso a Consesso fungenti da collegamento ».

Allora disse Bāqir: « Questo [è] il velario dell'estremo dell'eternità pre-esistenziale (*pardé-yi ġāyatu'l-azal*) che di sopra al Mar Bianco (*baḥru'l-baiḍā'*) si stende e la Persona del Re (*šaḫṣ-i malik*) — *Ne sia esaltata la gloria e la maestà!* — e Muḥammad e ʿAlī e Fāṭima e Ḥasan e Ḥusain sono le membra (*ǧawāriḥ*) di questo Divino Consesso, col completamento di Abū
97 Ṭālib e di ʿAbdu'l-lāh al-ʿĀlī; le cinque //97// Luci [procedenti] da queste cinque Potestà [1] sono [l'un l'altra] collegate in questo Mare Bianco, così come [avviene per] gli alberi del Paradiso, i rami e le foglie dei quali si traggono dalla luce del calore divino (*az nūr-i tābeš-i ilāhī*); il Leone (*šēr*), Burāq, il Falco Bianco (*bāz-i safīd*), la Fenice Augusta (*Homāy-i homāyūn*) e Duldul, che sono simbolo della divinità (*dalīl-i ilāhiyyat*), sono siti in cima a questi Cinque Alberi dove, cantando, lodano, glorificano, celebrano ed estollono: « *Loda Iddio quanto v'è nei cieli e quanto v'è in terra,* [*Lui*], *il Re, il Santissimo, il Possente ed il*
98 *Saggio!* ». (LXII, 1) //98// Burāq è [derivato] dalla luce di Muḥammad, Duldul dalla luce di ʿAlī, il Leone dalla luce di Fāṭima,

---

* L'argomento della presente *Questione*, una delle fondamentali di tutto l'*U.K.*, è stato in particolare trattato nella *Nota Introduttiva*, al paragrafo del Simbolismo dei mondi, al quale si rimanda per ulteriore commento.

[1] T.: *panǧ Malakān* (« cinque Angeli »), o *panǧ Malikān* (« cinque Re »). Var. C H *panǧ Makān* (« cinque Luoghi », « cinque Dignità »).

il Falco Bianco dalla luce di Ḥasan e la Fenice Augusta dalla luce
di Ḥusain: di queste [cavalcature] è ornato il Mare Bianco. In es-
so [è] tutta la grandezza che vi è nella Cupola Bianca (*qubbatu'l-
baiḍā'*), la cui ampiezza [abbraccia] mille e più volte quelle degli
altri Consessi: « *E, quanto al Paradiso, la sua estensione è come
quella del cielo e della terra* ». (LVII, 2) Il Duldul di ʿAlī[2] simbo-
leggia (*dalīl*) i Credenti (*mu'minān*), le Guide (*naqībān*) ed i Nobili
99 (*naǧībān*) per il Re Eccelso (*sic!*) //99//, Burāq provvede di
Luce e calore in questo mare della divinità entro i sette angeli;
il Leone ed il Falco hanno battuto centomila « penne su penne »
(oppure: « raggio su raggio » — *par andar par zadé-and*) a ca-
gione della luce e del calore divino [che] rendono la Cupola
Bianca luminosa e splendente; la Fenice Augusta ha disteso la
[sua] ombra sui *Naqīb* ed i *Naǧīb* e questo rivo di Acqua di
Vita (*ǧūy-i āb-i ḥayāt*) è fluito « ... *di ombra distesa e di acqua
scorrente...* ». (LVI, 29-30).

Sotto questa Cupola Bianca vi è il velario color rubino
(*pardé-yi yāqūt-rang*), entro il quale sono venute a manifestarsi
100 le Cinque Persone dalla radice dell'albero //100// Ṭūbà[3]. Di
questo è anche conferma (*taṣdīq*) il Divino Consesso dell'Estremo
Limite degli Estremi (*dīwān-i ġāyatu'l-ġāyāt*) nel velario color
rubino. E dal Divino Consesso dell'estremo [limite] degli estremi
centoventiquattromila luci multicolori[4] come arcobaleno si ma-
nifestano nel Mare Bianco e centoventiquattromila luci sono di-
scese in questa cortina che è del colore di rosso rubino. [Ed è]
la Parola di Lui, l'Eccelso: « *Ma non vedi come Iddio creò i sette
cieli l'uno sull'altro e pose la luna in essi a lume e vi collocò il
101 sole //101// a lucerna? E Dio vi fece sbocciare dalla terra a
mo' di piante...* ». (LXXI, 14-16) Cioè Dio Eccelso creò in questi
Divini Consessi un certo numero di luci e spiriti, ornando[li col]
sole e la luna e gli alberi luminosi[3a].

Sotto a questo velario ve n'è un altro color di fuoco, nel quale vengono a manifestarsi Cinque Persone [procedenti] dal velario color rubino, il nome delle quali è Ǧibrī'īl, Mīkā'īl, Isrāfīl,

[2] T.: *ʿālī*, eminente.

[3] Circa il simbolo cosmico dell'Albero come sorgente di vita, v. *Questione XVI*, nota 16, e *Questione XIX*, nota 11 *in fine*.

[4] Le 124.000 luci corrispondono evidentemente ad altrettanti *nabī* della tradizione esoterica, distinti dai 6 o 7 *nabī mursal*.

[3a] v. nota 3 *supra*.

102 ʿAzrāʾīl e Ṣūrāʾīl. Ed egualmente centoventi //102// quattro-
mila luci [provenienti] dal velario color rubino si manifestano in
questo velario. [Ed è] *la Parola di Lui, l'Eccelso*: « *Luce su luce.*
Egli dirigerà alla Sua Luce chi vorrà; Iddio propone allegorie
agli uomini ». (XXIV, 35) Questa luce tutti hanno descritto di
color fuoco: il mare color fuoco è come un mare [simile al]la
vampa del fuoco che irraggi su cristallo bianco, in tal modo da
non potersene [descrivere] bellezza, splendore, ordine e qualità.
In questo Divino Consesso sono tante luci e spiriti da non potersi
103 dire. //103// Più in basso di questo Divino Consesso vi è un
velario color cornalina (*pardé-yi ʿaqīq-rang*). Dal Divino Consesso
color di fuoco, cinque luci, [procedenti] dai cinque Angeli
(*malāʾikatān, sic!*), si manifestano in questo Divino Consesso color
cornalina, [le quali] si insediano, in questo medesimo Divino
Consesso, sotto la specie di cinque immagini risplendenti (*panǧ*
ṣūrat-i negārīn), le quali presso gli uomini sono denominate:
Intelletto (*ʿaql*), Anima (*nafs*), Vittoria (*fatḥ*), Gloria (*ǧadd*),
Immaginazione (*ḫayāl*)[5] « ... (*e sarà venuto il Signore*) *e l'An-*
gel[*icità*] *a schiera a schiera...* ». (LXXXIX, 23). Queste cento-
ventiquattromila aure luminose (*ḥulla-hāyi nūrīn*) in questo Di-
vino Consesso sono altrettanto luminose e splendenti quanto
centomila lune e soli misti a rosso (*ké be-sorḫī bī-āmīzad*) e
104 l'apparire divino //104// è il loro cibo ed alimento (*ẓuhūr-i*
ilāhī ḫʷord-o ḫʷoreš-i īšān ast). *È Parola dell'Eccelso*: « ... *la fonte*
[*Kāfūr*] *donde bevono i servi d'Iddio, facendone scorrere il*
flusso... ». (LXXVI, 6).

Sotto questo velario v'è quel Divino Consesso del quale il colore è verde smeraldo ed egualmente in questo Consesso si manifestano centoventiquattromila lumi splendenti e ceri lucenti di color verde; le cinque grandi luci [procedenti] dai cinque (*sic!*) Divini Consessi color cornalina vi sono ordinate a schiere e cen-

[5] La pentade archetipa, che rappresenta l'insieme delle forme *a priori* secondo le quali si dispiega la manifestazione sulle diverse « armoniche » rappresentate dalle gerarchie. v. *Nota Introduttiva*, p. LII ss. Questa concezione è trattata con rara competenza da H. Corbin nell'Introduzione al *Kitāb-e Jāmiʿal-Ḥikmatain*, pp. 95-120. Oltre all'evidente influsso *vajrayāna* nella formulazione cromatica di queste cinque *dynámeis*, è forse anche possibile rilevare un parallelo nell'analoga concezione *śaiva* delle cinque *śakti*, mediante le quali Śiva compie il suo gioco cosmico (*līlā*), cioè *cit-*, *ānanda-*, *icchā-*, *jñāna-*, *kriyā-śakti*. (Cfr. *Le Vijñāna Bhairava, Texte trad. et comm. par L. Silburn*, Paris 1961, p. 133).

105 tomila uccelli multicolori e pavoni splendenti e belli //105// bat-
tendo penna su penna si dispiegano e cantano lode e gloria al
Re Altissimo, con mille voci e trilli ed in mille maniere, a riprova
della *Parola d'Iddio, l'Eccelso*: « ... *Forse non guardano gli uc-
celli che stanno sopra di loro stendendo e rinserrando le ali?
Non li sostiene in aria altri che il Misericorde?* ». (LXVII, 19).

Sotto questo v'è una cupola color viola, che denominano i
giardini del Paradiso (*ǧannātuʾl-ferdaus*): in questo Divino Con-
sesso color viola si trovano centomila sfere (*gūy-hā*) luminose
ed auree, profumate (*riyāḥīn-i rūḥīn*) con rivi fluenti (*rūd-hāyi
ravān*). Questi sono i castelli del Paradiso (*qaṣr-hāyi behešt*)
106 //106//, sotto ai quali scorrono i quattro fiumi, detti [rispet-
tivamente] di vino, di latte, di miele, di acqua pura scorrente ed
acqua di vita (*āb-i ṣāf-i ravān-o āb-i zendegānī*). Cinque grandi
luci, [provenienti] da questi cinque Divini Consessi, si librano
sopra i castelli, le quali [Luci] sono chiamate le *Ḥūrī*. Ed è la
Parola dell'Eccelso: « *Ninfe custodite nei tabernacoli* ». (LV, 72)
L'acqua di vita è la loro favella (*āb-i zendegānī nuṭq-i īšān ast*)
per la lode di Dio Eccelso — *Ne sia esaltata la grandezza!* —. Il
fiume di vino è la loro scienza pratica (*ʿilm-i nāfiʿ*), il fiume di
latte è la loro scienza esoterica (*ʿilm-i bāṭin*), il fiume di miele
è la loro scienza inspirata (*ʿilm-i waḥī*). Di questo Divino Con-
107 sesso //107// dell'estremo degli estremi dell'eternità pre-esisten-
ziale [6] dice la *Parola dell'Eccelso*: « *La parabola del paradiso che
è stato promesso ai fedeli è questa: in esso sono fiumi di acqua
incorruttibile e fiumi di latte, il gusto dei quali non muta, e
fiumi di vino soave ai beventi e fiumi di miele depurato* ».
(XLVII, 16-17) E così pure in questo velario brillano centoventi-
quattromila lampade fulgenti. Sotto a questo Divino Consesso
vi è un velario color di sole: centoventiquattromila lampade e
108 ceri lucenti da quel //108// velario color viola si manifestano
in questo velario color del sole; in questo Divino Consesso, poi,
vi sono cinque luci che sono capi e generali di queste luci
(*sar-o sālār-i īn nūr-hā*) [7] « ... *in essa vi è una lampada: la lam-*

---

[6] *Dīwān-i ġāyatuʾl-ġāyāt-i azalī.*

[7] v. *Nota Introduttiva*, p. XLVII. Queste cinque luci, che sono *sar-o sālār-i īn nūr-hā*, sembrano riassumere i due primi universi della cosmologia di Sohrawardī, quello delle *anwār qāhira* (le luci Vittoriali o Intelligenze Cherubiche) e quello delle *anwār espahbadiyya* (le Luci Reggenti, o Pro-

pada sia in un cristallo ed il cristallo sia come se fosse una stella...». (XXIV, 35) Questo Divino Consesso è come il mare ed [è] un'essenza tratta dalla luce divina (*lubābī az nūr-i ilāhī*); centoventiquattromila fiumi scorrono in questo mare (*dar īn baḥr ravān gašté-and*), sicché il manifestarsi del loro ardore questo mondo non potrebbe sopportare. Dice la *Parola di Lui, l'Eccelso*:
109 «*Allora ponemmo il sole* //109// *sopra di quello a guida, indi lo ritirammo a noi con facile ritiro. Egli è quegli che pose a voi la notte come veste...*». (XXV, 47-49).

Da questo velario sono egualmente discesi cinque colori nella cortina color di luna e centoventiquattromila luci simili ad arcobaleni (*qaws-i quzaḥ*) intrecciate in questo velo color di luna, a mo' di serti fulgenti ed aloni solari. Centomila lumi di luna e ventiquattromila lune piene della quattordicesima notte, schierate in questo velario, fanno tutte la lode di queste cinque luci, come
110 attesta la *Parola di Dio — che sia esaltato e glorificato!* — //110// «*... sì che tocchi la luna e la notte non preceda il giorno, ma ogni* [*astro*] *volga nel proprio cielo*». (XXXVI, 40) Ed il *riḍwān* («pienezza-di-beatitudine») del Paradiso (*riḍwān-i behešt*) sono queste cinque luci ed i cinque colori [procedenti] dagli angeli che li sovrastano. Ne è testimonio la *Parola di Iddio — che sia esaltato e glorificato!* — «*... e buone dimore nei giardini dell'Eden ed il beneplacito* (*riḍwān*) *di Dio sarà maggiore. Questa sarà la grande felicità!*». (IX, 73).

Dal velario color di luna si manifestano egualmente le cinque luci in questo Divino Consesso color lapislazzuli e centomila
111 luci e spiriti e menti (*ṣad hazār nūr wa rūḥ wa arwāḥ*) //111// ne manifestano lode e glorificazione, mentre gli astri e le stelle splendenti compiono il sacro giro (*ṭawāf*) attorno a loro. Centoventiquattromila luci si manifestano in questo mondo da quel celeste baldacchino (*pardé-yi ābgūn*), collegandosi entro i cuori dei Profeti (*peyġambarān*), dei Santi (*awliyā'*) e dei Legati (*awṣiyā'*). A cagione di queste luci i loro cuori sono talmente splendenti che il velo innanzi a loro viene sollevato, sì che essi divengono possenti e capaci per qualunque cosa che abbiano vo-
112 luto //112// o vogliano».

totipi angelici degli uomini), cfr. *Ḥikmat al-Ishrāq*, ed. H. Corbin, vol. II, paragrafo 247 e ss.

Ed il Signore [riprese]: « O Ǧaᶜfar-i Ǧuᶜfī, questa luce e quella che è collegata ai cuori degli *Imām* del Tempo (*Imāmān-i Zamān*), mediante la quale [dal]la cupola dell'estremo degli estremi della eternità pre-esistenziale (*qubba-yi ġāyatu'l-ġāyāt-i azalī*) connette Divino Consesso a Divino Consesso e [li] allaccia, *dal cervello della volta celeste allo spirito della vita umana cosciente* (*az maġz-i qubba-yi ābgūn tā be-rūḥu'l-ḥayāt-i nāṭiqa*), e dal cervello l'ombra è distesa fino al cuore nero (*az maġz sāyé bedīn del-i siyāh gostardé-ast*) [8].

Ed altrimenti questi Esseri rigogliosi (*sarsabzān*) dicono: « L'ombra del Signore non cade sulla terra ». E la terra è il
113 cuore ed il Signore //113// è questa luce che si collega al cuore. E questo spirito cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*), [che] sta a simboleggiare (*be-dalīl*) il Re Sublime, è di siffatta luce, sia che voglia ritornare a questo cuore e sia che voglia ri-essere a quel baldacchino del Re Eccelso (*bedān čatr-i malik-i taᶜālà bāz-šavad*), [cioè alla] volta di sconfinata infinitudine [9].

Le cinque luci [che procedono] da tale volta azzurra (*qubba-yi ābgūn*=firmamento) sono collegate a questo Spirito Cosciente; il loro rispettivo nome è: contemperamento degli estremi (*mizāǧ-i ġāyatī*), sboccio divino (*dameš-i ilāhī*), ardore solare (*tābeš-i ḫʷoršīdī*), comunione divina (*waṣlat-i īzadī*) e sguardo del fedele (*nigāh-i mu'minī*) [10].

Ogni pentade esistente in questo mondo procede da queste cinque Luci [come] Muḥammad, ᶜAlī, Fāṭima, Ḥasan e Ḥusain, l'ombra dei quali non cade a terra; queste sono le cinque Luci, le quali sono collegate allo Spirito Cosciente, e lo Spirito Co-
114 sciente, che è il Signore //114//, ha gettato la Sua ombra su questa terra il cui nome è cuore.

Lo Spirito Senziente (*rūḥ-i ḥissī*), che è in questa dimora di

---

[8] Nell'« ombra dal cervello ... al cuore nero [a cagione di quest'ombra] » si può riconoscere il motivo della « luce inversa » o « luce nera », che è propria al sorgere dell'esperienza rivolta ad oggetti percepiti nell'àmbito del *barzaḫ* inferiore (v. *Nota Introduttiva*, pp. XLIX-L, n. 33, LV). Cfr. anche *Questione II*, nota 2 e 3, *Q. VI*, nota 14, 15, *Introduzione*, nota 43, ecc.

[9] Cioè la luce-spirito è la mediatrice fra i due processi: di estroversione, nell'emanazione del cosmo, e di conversione, nella reintegrazione del cosmo al suo principio primordiale. Identica funzione, nell'àmbito *mahāyāna*, viene attribuita al *bodhicitta*, o « pensiero di illuminazione ». v. *Nota Introduttiva*, pp. XXX e XLIII. Cfr. *Jñānasiddhi*, *op. cit.*, p. 75, 5.

[10] Cfr. nota 5 *supra*.

acqua (*ḫāné-yi āb*) e [quello] di resistenza (*muᶜtariḍa*), che è nella dimora del vento puro (*ḫāné-yi bād-i pāk*), ornano questa luce, dalla [quale] i sette cieli della Corte e Divino Consesso (*dargāh-*o *dīwān*) sono connessi a questo cuore, come una gomena e corda ad un serto luminoso (*čūn ḥabl-o rasan be-silsila-yi nūrīn*); e questo spirito cosciente ordina a questi due spiriti [11] di afferrarsi a questa catena divina e, mediante tale ascensione (*miᶜrāğ*), porsi più in alto, a fede di quanto dice la *Parola di Dio, che sia esaltato e glorificato*: « ... *dacché già s'afferrò ad ansa saldissima* ». (II, 257).

115 Questo cuore sta ad indicare la //115// terra, che è la sede dei Resistenti (*maqarr-i muᶜtariḍān*), una metà della quale è miscredenza e tenebra ed una metà luce e clemenza. Il significato dello spirito senziente è miscredenza (*kufr*, oppure copertura, velo, *kafr*), [per cui] Adamo è condannato per l'ingiustizia (o tenebra) (*Ādam madmūm-i ẓulmat ast*); lo spirito di resistenza è nella dimora del vento e del sole; lo spirito senziente è nella casa dell'acqua e della luna. *È parola dell'Eccelso*: « ... *Il sole levantesi...* », (VI, 78) « ... *e la luna levantesi...* » (VI, 77): il *Miᶜrāğ* dalla sede è collegato a questo spirito, così come [il *miᶜrāğ*] di Muḥammad ed ᶜAlī sono l'un l'altro connessi. Nello stesso modo in cui [questo *miᶜrāğ*] è il collegamento fra il celeste velo e lo spirito razionale dei Fedeli, così pure essi sono [in lui] l'un l'altro collegati fino a[l limite della] divinità (*tā be ilāhiyyat*). E allorché si dice che il re
116 (*bādšāh*) //116// è l'ombra del Signore, è [per dire che] è questo spirito di vita del cervello (*rūḥuʾl-ḥayāt-i maġz*), il quale ha la sua ombra in questo cuore « ... e sta Iddio sul trono e l'ombra di Dio è sulla terra ». Questi cinque personaggi intimi (*ḫaṣṣegān*), Divino Consesso per Divino Consesso, proiettano la loro membra [12] sullo Spirito Provato (*rūḥ-i mumtaḥana-?*) e questi cinque non sono mai ... assenti dal mondo (*hargez... az dunyā ġāʾib na-bāšand*); a parte ciò, in ogni [Divino Consesso] il loro
118 nome è Muḥammad //118// (= //117//) e ᶜAlī e Fāṭima
(=117) e Ḥasan e Ḥusain e, dall'alto del trono fino in basso sulla terra, non esiste nulla né alcunché vuoto di loro. Ogni pentade che

---

[11] Cfr. con la concezione manichea dei *dōnān rōšnān*, le Due Luci, che collaborano con *Vahman Narīmān*, V. « dalla mente virile », alla creazione del mondo spirituale. v. G. Widengren, *op. cit.*, p. 40.

[12] v. note 5 e 8 *supra*.

esiste sulla terra deriva dalla luce e dal calore di questi cinque: le cinque luci che stanno attorno al volto dell'uomo (*ké bar dīm-i mardom hamī-gardand*) sono anch'esse a indicazione di ciò; così come ogni mano è di cinque dita; cinque sono gli strati dell'occhio e cinque i precetti di Muḥammad, in tal modo che si dice — *è Parola dell'Eccelso* — *« O Profeta! certamente mandammo te a testimone, annunciatore, minacciatore ed invocatore di Dio per*
119 *consenso Suo* //119// *ed a lampada illuminante: annuncia ai credenti...* ». (XXXIII, 44-46).

Questa è la spiegazione dei Consessi del mondo divino.

QUESTIONE VI

Allora Ǧābir-i ʿAbduʾl-lāh Anṣārī si alzò in piedi, cantò le lodi [di Bāqir] e disse: « O mio Signore, il Re Eccelso in che modo diede luogo alla creazione di questi Divini Consessi e Gerarchie (*dīwān-hā wa dargāh-hā*), e da che cosa creò gli Spiriti (*arwāḥ*), e quale fu la causa (*sabab*) di tale Creazione? ».

Bāqiruʾl-ʿilm — *ci venga da Lui la pace!* — rispose: « La creazione di questi Divini Consessi è difficile [da spiegare] e non qualunque persona può percorrere la via [conducente] a questa scienza (*na hamé kas rāh dar īn ʿilm dānad bordan*). *Al-amān, al-amān,* ché il suo segreto è occulto. O Ǧābir, al principio di ogni
120 principio (*dar awwal-i hamé awwalī*) //120//, quando vi era soltanto il Signore Eterno (*ḫodāvand-i ǧāwīd*) e null'altra cosa era, [è] mediante quelle Cinque Luci Speciali che il Re Eccelso si manifestò, come è stato riferito all'inizio di questo Libro, e tutto ciò che, ora, forma i cieli e le terre, [in quel tempo era] un'aria pura, traslucida, sottile (= eterea) e spirituale (*hawā-yi pāk-o ṣāf-o laṭīf-o rūḥānī*). Dopo di ciò i Cinque Eletti (*panǧ ḫāṣṣuʾl-ḫāṣṣ*) manifestarono i cinque colori del Divino Consesso dell'Estremo Limite dei Limiti di Eternità pre-esistenziale (*panǧ rang-i ān dīwān-i ġāyatuʾl-ġāyāt-i azalī*), secondo 124.000 [raggi] di luce, di modo che ogni momento appariva in un colore di-
121 verso. Gli Eletti costituiscono le membra della Cupola //121// dell'Estremo Limite dei Limiti (*be-ǧawāriḥ-i qubba-yi ġāyatuʾl-ġāyāt būdand*) e le 100.000 lampade luminose e fiaccole e ceri furono manifestate dagli Eletti del Re Eccelso in codesta cupola, in modo tale che in un batter d'occhio [1] dal non-essere passarono

---

[1] Oltre a questo significato, che è il più ovvio, vi è da considerare il senso traslato di « battito d'occhio », sinonimo di « creazione », o, al contrario, di « riassorbimento nel divino », proprio al linguaggio filosofico-re-

all'essere (*az nā-būd bé-būd āmadé*). È *Parola di Lui — che sia esaltato!* — « *e affar d'ora non sarà se non un lampo di sguardo* » (XVI, 79), (poiché) né gli Angeli né le Gerarchie né le Creature possono conoscere le Sue qualità e la Sua maestà. E anche se, ad esempio, gli oceani diventassero d'inchiostro e gli alberi calami ed i sette cieli fogli e, parimenti, diventassero scrittori gli esseri spirituali e luminosi ed i *ǧinn* e l'umanità e si mettessero a descrivere le qualità e gli attributi della Cupola dell'Estremo Limite dei
122 Limiti Eterna //122// tutti costoro morirebbero prima di aver scritto la millesima parte [di quanto dovrebbero]. *A fede, secondo la parola di Dio — che sia esaltato e glorificato!*: « *Di'*: *se fosse il mare inchiostro per le parole del mio Signore, certamente sparirebbe il mare...* ». (XVIII, 109) Indi il Re Eccelso fece intendere un appello a destra ed un appello a sinistra e questi due appelli divennero due raggi luminosi e questi due raggi luminosi furono tutti gli spiriti e le menti (*hamé rūḥ-o arwāḥ*) tali da non essere compresi da numero alcuno [2]. Ognuno di questi spiriti è all'origine di sette colori, ognuno dei quali si fece di mille
123 colori diversi //123// come il rubino di Badaḫšān, agata, corallo, turchese, smeraldo, perla (*gouhar*) e « margarita » (*marvārīd*). Da ognuna delle loro articolazioni irraggiò luce come [fulgore] di stelle splendenti. E come adesso sono le nostre unghie, per loro, da ogni unghia appariva un sole ed una luna. Disposti secondo sei schiere (*gorūh*), ognuna di queste è condotta da un

---

ligioso delle sètte buddhiste e śivaite contigue all'area dell'*U.K.* I termini sono: sanscrito *unmeṣa, unmīlana* (= batter d'occhio, apertura, sinonimo di « manifestazione della potenza divina »), *nimeṣa, nimilana* (= batter d'occhio, chiusura, sinonimo di « riassorbimento del mondo nel divino », « meditazione profonda », v. *nimīlana-samādhi*), cfr. *Pratyabhijñā-hṛdaya*, pp. 8, 35, 86, 89, 91, 101. La citazione coranica seguente - *lamḥuʾl-baṣari* - non fa che confermare il parallelo.

2 Seppure la terminologia impiegata ricordi il « doppio appello » manicheo, a cui i *Keph.* XXXI, p. 84, 5 - p. 85, 18, la funzione è diversa da quella soteriologica che Mani attribuisce a Xrōštag e Padvāxtag (cfr. E. Chavannes et P. Pelliot, in *J. A.*, 1911, II, p. 521, n. 1; H. H. Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, pp. 270-283). Qui si è sempre nella fase della « creazione in cielo » anteriore al « dramma in cielo » (v. *post*), che si riflette immediatamente nel « dramma in terra ». Il doppio « grido » (*āvāz*) che diventa « i due raggi luminosi » (*do šuʿāʿ*), che sono all'origine dei « sette colori » (v. *post*) aventi, al tempo stesso, una funzione cosmologica e soteriologica, ricorda piuttosto le due vene eteree e luminose (*nāḍī*) *iḍā* e *piṅgalā* dei *Tantra* che, avvolgendosi attorno al Monte psico-cosmico (*Meru*) collegano le sei gerarchie, riflesse in altrettanti centri sottili del corpo, con la settima che le trascende (v. *Introduzione*, nota 62).

duce (*sālār*)[3]. Di costoro vi era un principe (*mehtar*), che è il più grande (*bozorgtar*), il cui nome è ʿAzāziʾīl e [così pure] un secondo, un terzo, un quarto, un quinto ed un sesto principe, [uno per ognuna] di queste Gerarchie (*manāzil*).

124 ʿAzāziʾīl //124// ricevette della luce in prestito dal Re Eccelso (*ʿAzāziʾīl az Malik-i taʿālà nūrī be-ʿariyat dašt*) e con la potenza di quella luce compì la creazione[4] creando spiriti simili a lui (*ham maṯal-i ḫʷīš rūḥ-hā mī-āfarīd*); allo stesso modo in cui il Re Eccelso aveva emesso il grido creatore (*āvāz-i āfarīneš*)... ʿAzāziʾīl fece la stessa cosa, sicché passò un certo tempo e si manifestarono dalla schiatta (?)[5] di ʿAzāziʾīl un tale numero di spiriti e di esseri spirituali che nessuno può contare, salvo il Re Eccelso.

Allora il Re Eccelso disse ad ʿAzāziʾīl: « O principe, dichiarami chi sei tu, chi sono Io e chi sono tutte queste sostanze
125 (*gouharān*)! ». //125// ʿAzāziʾīl rispose: « Tu sei un Signore ed io sono anche [un] Signore, e questi altri esseri spirituali sono creazioni di me e di te ». Allora il Re Eccelso disse: « Due Signori non possono esservi. Tu sei creatura mia e tutti questi esseri spirituali li ho creati io... ». *A fede, secondo la Parola di Lui,*

---

[3] La concezione delle gerarchie come *Lumina Victorialia* rammenta la teoria propria sia al Mazdeismo, come al Manicheismo ed all'Išrāq, degli « esseri di Luce », o « presenze luminose » (*ḥuḏūr išrāqī*) irradiazioni eterne (come *anwār qāhira*), secondo Sohrawardī, della Luce (*nūruʾl-anwār*). Cfr. *Nota Introduttiva*, p. XLVI, *Questione V*, nota 7. Circa la loro emanazione dal Pleroma, v. ff. 412-413, per la loro omologazione con le Intelligenze, gli Enti Spirituali, i Cicli di Profezia ecc. vedi *Questioni XXVI e XXVII*: in particolare, i ff. 356-9.

[4] Nonostante che l'Avversario sia presentato come Essere angelico, originariamente principe di una gerarchia divina, secondo la dottrina comune all'Ebraismo, al Cristianesimo ed all'Islām, la creazione sul piano concreto — planetario e terrestre — è concepita secondo la nota teoria manichea, cioè come un « fatto » ahrimanico, di contro all'« atto » divino avvenuto nei cieli. v. E. Chavannes et P. Pelliot, *op. cit.*, pp. 533-4. L'innovazione parziale che questo testo offre, rispetto alla teoria manichea, risiede nel fatto che la luce creatrice sarebbe stata « prestata » dal Signore ad ʿAzāziʾīl, e non da questi rapita all'Uomo Primordiale (cfr. C. H. Puech, *op. cit.*, pp. 76-77).

[5] *Ḥanna-ḥinna* (?). In tutti i passi questo termine sembra rivestire il significato di « stirpe », « seme » ecc.; forse deriva dal verbo *ḥannana*, « fiorire », o del vb. primario *ḥanna*, « tendere », « propendere », « aver compassione » ecc. A meno che non si tratti della cattiva trascrizione, consacrata, poi, dalla trasmissione da copista a copista, di *ǧins*, in cui il punto del *ǧīm* sia stato dimenticato, ed il *sīn* finale (col *nastaʿlīq* rappresentato da una semplice linea sormontata talvolta da una specie di *tašdīd*) appiattito e tronco in forma di *hā*. L'Ivanow, nella sua edizione, pone il vocabolo come dubbio (... ?).

l'Eccelso: «In verità, sono Io il creatore dell'umanità dall'argilla!». (XXXVIII, 71).

ʿAzāziʾīl replicò: «La mia creazione è maggiore della tua. Io ho creato spiriti dieci volte più numerosi di quelli che hai creato tu: per quale motivo dovresti pretendere di essere il solo Signore?».

Allora il Re Eccelso disse: «La creazione che tu hai fatto
126 //126// sono Io che l'ho fatta. Ora Io mi riprendo il prestito
— tu, come compirai questa creazione?». E si riprese da ʿAzāziʾīl
la luce data in prestito, con la quale egli aveva fatto quella crea-
zione, e con [questa luce] creò la Cupola del Mare di Biancore
(*qubba-yi baḥruʾl-baiḍāʾ*), qualcosa come mille volte [più vasta]
di questa cupola azzurra. Egli manifestò (*padīd kard*) pure 124.000
lampade splendenti, candelabri fulgenti e torce luminose, e così
pure architettò (*be-negarīd*) palazzi e castelli simili a cristallo
traslucido di centomila colori, ornando[li] con fiumi scorrenti
127 //127// di Acqua di Vita, [ponendo] in riva ai ruscelli l'albero
Ṭūbà, in cima al quale è assisa l'Augusta Fenice (*homāy-i ho-
māyūn*), ed alla cui ombra stanno raccolti i *wildān* e *ġilmān* (T.:
ġulāmān). Ornano pure questo Bianco Consesso (*dīwān-i baiḍāʾ*)
il Falco Bianco, Duldul, Burāq ed il Leone. E questi Uccelli Egli
creò su quei rami a guisa di colombi, tortorelle ed usignoli, in
tale modo che essi sorpassano ogni qualità ed attributo. «*Non
vi è cosa che Gli si possa paragonare ed Egli è l'Uditore ed il
Vedente!*». (XLII, 9) Poi che il Re Eccelso ebbe creato con tale
128 //128// ornamento e bellezza la Cupola Bianca, disse ad ʿAzāziʾīl:
«Ora anche tu crea un altro Mare della grandezza di quello che
ho creato io!». Quando il Re Eccelso ebbe detto ciò, ʾAzāziʾīl
se ne ristette [incapace], poiché, per una simile creazione, egli
non possedeva alcun mezzo. *È detto di Lui, che sia esaltato!*:
«*Falliranno coloro che furono gli infedeli, ché Iddio non guida
il popolo dei miscredenti!*». (XVIII, 105 [?]) (XVI, 109). Indi
il Re Eccelso volle creare gente diversa.

Nella stessa maniera Egli gettò un grido dietro di Sé ed un
129 grido davanti a Sé [6]. //129// Allorché si volse verso il mondo

[6] La ripetizione delle due prime grida (a destra ed a sinistra), questa volta verso avanti e verso dietro, che non è nota nelle dottrine manichee, sembra rivestire valore semplicemente cosmologico, cioè di adattamento di un motivo manicheo ad uno schema spaziale (le quattro direzioni più il centro), forse mutuato dal *Mahāyāna*.

dell'Universo divino (*čonānké rū-yi āfāq-i ilāhiyyat būd*), [questo] tutto accolse [in sé] come riflesso di quelle due grida e da questo si manifestarono le sei gerarchie degli spiriti, mille volte più belli e più puri, ornati di perle, di coralli, di rubini e di gioielli, e da ogni articolazione [del loro corpo] balenava un lampo e da ogni padiglione (*ḫaima-band*) un sole splendeva, mentre nel luogo del loro ombelico faceva balenare il suo fulgore la luna lucente; al posto di ogni [loro] membro brillava un raggio come di sole e di luna. Allora il Re Eccelso pronunciò la lode (*tasbīḥ*)
130 di Se Stesso: //130// e tutti appresero il lodare il Re Eccelso e divennero lodatori (*tasbīḥ-gūyān*). Il principe (*mehtar*) di queste sei gerarchie era Salmān[7] e tutti dicevano: «Quant'è buona la posizione e la figura (*maqāmī... ṣūratī*) che Iddio ci ha conferito! Magari si manifestasse a noi questo Dio che ci ha creati, sì che noi potessimo rendere testimonianza che, questo Paradiso, Egli ce lo ha donato gratuitamente (*īn behešt be-mā arzānī dād*), [sicché] queste forme buone ci restino per l'eternità del tempo (*ǧāwīd-zamān*)!». Allora il Re Eccelso mostrò loro il Suo volto e disse: «*Io sono* "*Allāhu Akbar*"! *Io sono* "*Allāhu Akbar*"!».
131 Quindi tutti quegli spiriti //131// restarono sbalorditi[8], non giungendo a comprendere se il Re Eccelso parlasse di Sé o di qualcun altro. Quando passò un certo tempo, il Re Eccelso disse di nuovo: «*Io sono* "*Allāhu Akbar*"! *Io sono* "*Allāhu Akbar*"!», cioè (in persiano): «Io sono il Grande Signore ed io sono il vostro Creatore!». Quindi Salmānu'l-qudrat, ad un certo mo-

---

[7] Da questo punto in poi, Salmān diventa il personaggio principale di tutto l'*U.K.*, assumendo differenti funzioni, le quali, tutte, lo fanno apparire come Prototipo e Salvatore (v. *Nota Introduttiva*, pp. XLIII) dell'umanità. In questo passo, come capo delle schiere angeliche, e, quindi, principio attivo nell'universo, la sua figura si situa fra quella del manicheo Manvahmēd e quella del qabbalistico *Mĕṭaṭrōn* «*sar ha-ᶜōlām*».

[8] Il tema dello «stupore» o dello «sbalordimento» delle gerarchie alla rivelazione della suprema verità, che contraddice la verità empirica, è caratteristico di alcuni *Tantra* vajrayāna, come il *Guhyasamāja*, *op. cit.*, p. 4. Questo stupore può talvolta giungere allo «svenimento» di coloro ai quali è diretta la comunicazione (*op. cit.*, p. 21, «... *mūrchitā abhūvan*...»), allorché si accorgono di partecipare, pur nella loro limitazione relativa, all'essenza divina che si rivela in maniera inattesa. Questo è il caso presente (v. *post*). Per i *Tantra* śivaiti, lo «sbalordimento» (*camatkāra*) è «la stessa essenza dell'Io (*Parātrimśikā*, pp. 49-52), ... lo stesso pensiero nella sua pienezza, carico di tutte le sue potenze.» (*ibidem*), «riassorbimento / dell'oggetto / nella propria coscienza...» (*Pratyabhijñā*, p. 65), «... esperienza suprema del Tremendo...» (*Vijñāna-bh.*, pp. 40, 62, 97, 111, 122, 151).

mento, comprese, e, alzando il volto al Re Eccelso, disse: « *Testimonio che non v'è altro Dio fuor di Dio* », cioè a dire (in persiano): « Rendo testimonianza che Tu sei il Signor nostro e non v'è, in alcun luogo, salvo che Te, un essere esistente e reale (*ḥāḍirī wa mawǧūdī*) », e non poteva trovare altro Spirito. An-
132 cora ripetè questa giaculatoria //132// e disse: « *Testimonio che non v'è altro Dio fuor che Dio* ». Allora Miqdādu'l-kabīr intese e disse: « *Io testimonio che Muḥammad è il profeta inviato da Dio* », cioè a dire (in persiano): « Rendo testimonianza che Tu sei il Signore e costui che glorifica e rende grazie (*sotūdé-o sepās-konandé*) ed [è] la guida (*sabq-bordé*) e il lodatore, è Salmānu'l-qudrat ed è il tuo profeta, che [ci] ha preceduto ed ha fatto giungere la Tua voce alle nostre orecchie ». E nessun altro Spirito rese testimonianza. Un'altra volta ripeté la giaculatoria: « *Testimonio che Muḥammad è il profeta inviato da*
133 *Dio* ». Bā-ḏarru'l-qudrat intese e si alzò //133//; chinò il volto a terra (?) (*rūy bar zamīn wīsār kard*) e disse: « *Accorri alla preghiera!* », cioè a dire (in persiano): « O esseri spirituali, o fratelli, venite, affrettatevi e rendete testimonianza del vostro Creatore e del [vostro] Reggente (*dāvar*), ché io testimonio che Egli è il nostro Signore. Questo Salmān è il Reggente (*dāvar*)[9] di Lui (Iddio), e Miqdād è il Suo Reggente (= di Salmān) ». Allora pronunciò di nuovo quella giaculatoria: « *Accorrete alla preghiera!* ». I dodici spiriti ai quali era stato conferito il nome di *Naqīb* si dissero l'un l'altro: « *Accorrete al successo* (*falāḥ*)! »,

---

[9] Il termine di *dāvar*, letteralmente « giudice » (da *dādvar*), « giusto », « reggente », « Dio » (Steingass, *op. cit.*, p. 502) ricorre numerose volte nel testo, sempre riferito a Salmān, spesso inteso come personalità collettiva (ff. 294, 300, 390, 416). La sua accezione è duplice: da una parte appare come il calco dell'arabo *waṣī*, termine ismaelita che, come è noto, indica il legato spirituale del *nāṭiq*, il quale porta a termine la sua opera come « silente » (*ṣāmiṭ*) (ciò che ricorda la figura del « compagno gemello » (*ǧamīg*) dell'Apostolo della Luce: cfr. *Keph.*, I, p. 36: 3-11); dall'altro canto sembra la traduzione di un vocabolo tecnico manicheo, del genere di *díkaios*, «Giusto», ir. nw. *ardā[vēft]*, sir. *zaddīq* (v. Schaeder, *Iranische Beiträge*, I, p. 86, n. 5), oppure gr. *presbeutḗs*, mp. *ižgand* (*ᶜjgnd*), sir. ant. *ašgandā* (derivato dal sumero *aš-gan-da*), che riveste il significato di « dirigente », « ministro », « messaggero », « messo » (v. G. Widengren, *The Great Vohu Manah*, p. 21). Altro significato affine al primo, che potrebbe essere il prototipo di *dāvar*, è quello di « Guida [di Verità] » (*sārār-i rāstī, prototipo*: *s'r'r ᶜy r'styy*, v. Henning, *Ein Manichäisches Bet- u. Beichtbuch*, p. 29: 390-4). In ogni modo, data la figura di Demiurgo assunta da Salmān, la voce *dāvar* viene costantemente tradotta nell'accezione intermedia di « Reggente » (sott. « del Cosmo »).

cioè (in persiano): « Venite, affrettatevi, conoscete e rendete testi-
monianza, sì da ritrovare la Salvezza (o un Salvatore) (*rastegārī*),
134 //134// ché anche noi rendiamo testimonianza circa quanto è
stato testimoniato da Salmān, Miqdād e Bā-ḏarr ». Tesero l'orec-
chio per un certo tempo, ma nessuno rispose loro, e [allora] ripe-
terono la giaculatoria: « *Accorrete alla preghiera!* ». [A questo
punto] ventiquattro Spiriti puri e belli volsero il viso al Re Ec-
celso e dissero: « *Allāhu Akbar! Allāhu Akbar!* », cioè (in per-
siano): « L'Augusto Dio sei Tu e fuor di Te non v'è altro Dio! ».
E su questo le cinque gerarchie senza alcun dubbio (*bī hīč šakkī*)
fanno conferma (= compiono il riconoscimento) (*iqrār dārand*).
*È parola di Lui — che sia esaltato! — « I Precedenti [saranno]
i precedenti; essi saranno quelli che staranno prossimi [a Dio]* ».
135 (LVI, 10-11) E //135// i prossimi al Re Eccelso divennero queste
cinque gerarchie. Dopo di loro venne il tempo in cui i centoven-
tiquattromila Spiriti Dissidenti (*rūḥān-i muʿtariḍān*), cioè coloro
che hanno avversione (*rūy-gardāndegān*) caddero nel sospetto
(*dar tuhmat*) e tutti assieme dissero: « [Come] può essere avve-
nuto che, avendo noi appreso da Lui la lode e la glorificazione,
e per ispirazione Sua siamo parlanti e pensanti, [siamo invece
governati da Lui] ? ». E tutti in una volta dissero che non era
lecito che qualcuno pari loro fosse loro Signore. *È parola di Lui
— che sia esaltato!* — « ... *[sospesi] fra questo, non [aderenti]
a quelli, non a quelli...* ». (IV, 142). Alla fine, senza dubbio né
esitazione, resero [anche loro] testimonianza e pronunciarono
136 //136// la giaculatoria (*kalima*): « *Non v'è Dio fuor che Iddio!* ».
Si rialzarono e dissero anche, secondo il costume dei *muʾaḏḏin*:
« Questa giaculatoria è causa (*sabab*) ». Stettero di nuovo ritti
(*bāz īstīdand*) e [quindi] le gerarchie (*manāzil*) divennero sei [10]:
la prima è la gerarchia di Salmān; la seconda quella di Miqdād;
la terza quella di Bā-ḏarr; la quarta quella dei *Naqīb*; la quinta
quella dei *Nağīb*, e l'appellativo di Predecessori (*sābiqān*) venne
attribuito a queste cinque Gerarchie Elette (*panğ manāzil-i ḫāṣṣ*);

[10] Cioè, perduta la settima gerarchia condotta da ʿAzāziʾīl, ne restano sei: cinque ripetono in scala discendente il motivo quinario del Pleroma; una, la sesta, che si situa al limite fra il mondo divino e quello che sarà quello umano, è quella dei « Resistenti », o « Dissidenti » (*muʿtariḍān*), di coloro, cioè, che dovranno compiere la scelta fra il mondo divino e quello di Ahrīman / ʿAzāziʾīl. Così è secondo la serie settenaria. Laddove, invece, viene adottata come base la serie denaria, i *M.* occupano la decima gerarchia, come futura umanità liberata (v. *Questione XXV*).

la sesta gerarchia fu quella dei Dissidenti (*muʿtariḍ*). Indi [tutti] questi Intimi compirono il definitivo riconoscimento (*iqrār-i qāṭiʿ*) del Creatore Eccelso (*bārī-yi taʿālà*).

A questo punto il Re Eccelso disse ad ʿAzāziʾīl: « O ʿAzāziʾīl,
137 bisogna che tu ti prosterni //137// davanti a Salmān[11] e che
tutte queste schiere tue si prosternino davanti ai Predecessori i quali si sono raggruppati dopo Salmān, al fine che non vi precipitiamo più in basso del luogo [che occupate] ! ». *È parola di Lui — che sia esaltato!* — : *« E quando dicemmo agli Angeli: prosternatevi ad Adamo, si prosternarono salvo Iblīs: il quale si rifiutò, si inorgoglì e fu degli ingrati »*. (II, 32).

Allora ʿAzāziʾīl affrontò il Re Eccelso e compì atto di follia (*sifāhat kard*). Pretese di essere lui il Signore; il secondo ed il terzo Ente (*gouhar*) accorsero in aiuto di ʿAzāziʾīl e tutte e tre [le gerarchie] pretesero la [suprema] Signoria (*daʿwī-yi ḫodā-*
138 *vandī kardand*) //138// e chiamarono il Re Eccelso spregevole,
mentitore, impostore ed ingannatore. *« In verità Iddio è terzo di tre... »*. (V, 77) E sei gerarchie ribelli si volsero contro Salmān ed ingaggiarono con lui una ben dura battaglia, riportandone vittoria (*faḫrī mī-āvordand bar vei*)[12]. A questo punto il Re Eccelso — *Ne sia glorificata la maestà!* — disse: « O infedeli, contaminati, folli[13] e ribelli: voi pretendete diventare sovrani su Divini Consessi e dettar legge su questo mare dell'Estremo Li-
139 mite dei Limiti dell'Eternità pre-esistenziale! //139// Non potete
esercitare [tale] dominio, salvo che rendiate testimonianza su di me (= circa il mio essere) e sul mio Reggente (*dāvar*). *A fede, secondo la parola d'Iddio — che sia esaltato e glorificato! — « O congrega dei ǧinn e degli uomini, se potete varcare i limiti*

---

[11] Comparando questo passo con i noti versi coranici, ove Iddio ordina agli Angeli di adorare Adamo (II, 32; VII, 10; XV, 29, 30, 31; XVII, 63), appare evidente come Salmān gli venga qui identificato. Costui, quindi, assume anche la personalità del manicaico Insān al-qadīm (v. *Fihrist*, ed. Flügel, p. 335 = Flügel, *Mani*, p. 69 f.), prototipo celeste dell'umanità. Che si tratti della concezione manichea è confermato dalla sua successiva lotta con Ahrīman.

[12] Dopo questa sconfitta, che pure ricalca fedelmente l'identico motivo manicheo della perdita dell'Uomo Primordiale coi suoi cinque elementi luminosi, il dramma viene bruscamente interrotto, probabilmente perché si è perso il frammento in cui appariva che Salmān-Adamo riuscisse a riguadagnare il cielo. Nel passo successivo, egli è completamente ristabilito nella sua antica sede, da dove castiga l'Avversario.

[13] Emendo *dīwān* in *dīwāné*.

dei cieli e della terra, varcateli pure, ma non potrete salvo che
per potere [*Nostro*]*!* ». (LV, 33) A questo punto il Re Eccelso
ordinò a Salmānu'l-qudrat: « A loro non può essere consentito
di passare di là da questa condizione. Delle sette Luci che sono
presso la forma (*haykal*) di quei miscredenti, che Io ho creato,
porta via loro la luce color rubino e da quella manifesta (=
140 crea) un velame color rubino[14]. //140// Ritira [pure] la luce
color fuoco e creane un velame color fuoco e trattieni tutti questi
Enti in mezzo ai due velami[15] e ricopri con questo velame color
rubino il Mare di Biancore e l'Estremo Limite dei Limiti della
Eternità pre-esistenziale. *È parola di Lui, l'Eccelso*: « *Scendete*
da lei tutti assieme... ». (II, 36) Allora, mentre Salmānu'l-qudrat
incusse loro timor [di Dio], separò da loro la luce color rubino
e [ne] distese il color di rubino rosso alla Cupola, di sopra a
loro (=cioè fra la Cupola e loro), occultando loro quel Mare
141 di Biancore //141// e la Cupola dell'Estremo Limite dei Limiti.
Tolse loro la luce color di fuoco e la distese sotto a loro, [sicché]
essi rimasero nel mezzo dei due velami per mille anni. In capo
al millennio, il Re Eccelso — *Ne sia esaltata la maestà!* — si

[14] Salmān inizia, quindi, ad edificare le sedi delle gerarchie con le luci riconquistate agli angeli ribelli. Poiché ogni luce è anche *veste* e simbolo della gerarchia relativa, essa costituisce anche il suo *limite*, o frontiera, cioè il *barzaḫ*, attraverso il quale essa attua la propria manifestazione. Si vedano le note relative alle concezioni di *ḥiǧāb* (*Introduzione*, nota 20, *Questione III*, nota 5, e di *barzaḫ* (*Questione II*, note 1, 2, 3, 7). Quanto alla teoria delle diverse luci, simboleggianti le differenti « hecceità » del Divino, la si compari con la concezione fondamentale del *Mahāyāna*, secondo la quale la particolare luce o colore, che caratterizza ogni Buddha *Tathāgata*, rappresenta l'alterazione della Luce incolore di coscienza, anteriore alla mistica epifania degli archetipi cosmici (G. Tucci, *Indotibetica*, III, 1, p. 145 ss.; P. Filippani-Ronconi, *Note sulla costruzione*, pp. 5-7). L'insieme delle luci così scaglionate costituisce, poi, la Luce che connette il macro- col micro-cosmo (f. 256), attraverso la quale luce lo Spirito Solare richiama in alto gli spiriti eletti dal cuore, per rivelare loro la luce di Profezia (ff. 366 ss.). È quasi impossibile non vedere il rapporto fra questa concezione, quella manichea della *Columna Gloriae* (H. Puech, *Le Manichéisme*, pp. 83-84) e quella dello *ʿamūd an-nūr* della Gnosi Ismaelita (R. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismaeliten*, p. 59).

[15] Le luci che costituivano la forza delle gerarchie ribelli vengono ora trasformate in altrettanti « doppi » limiti, che impediscono loro l'accesso alla gerarchia immediatamente superiore e, quindi, la risalita alla conoscenza del cosmo divino (il « Mare di Biancore »). Cfr. con la concezione del « doppio *barzaḫ*), costituito dalle Sfere Celesti e dal cosmo degli elementi sublunari, che costituisce il *Mulk*, secondo Sohrawardī, la cui fisica, pur fondata sulla cosmologia mazdea, ha un'interpretazione di ispirazione piuttosto manichea (H. Corbin, *Histoire*, p. 295).

manifestò dal velame di Salmān a tutti gli Eletti (*ḫāṣṣān*), ai
Puri (*ḫāliṣān*), ai *Naqīb*, ai *Naǧīb* ed ai Dissidenti (*muᶜtariḍān*) e,
con voce alta, disse a loro (ai ribelli): « Queste sono creature mie:
prosternatevi dinanzi a loro, ché lo comando Io, poiché sono il
vostro ed il loro Signore! » « ... *Dai loro dorsi la loro discendenza*
142 *//142// e li prese a testimonio sopra le loro anime,* [*dicendo*]:
" *Non sono Io forse il vostro Signore?* " (VII, 171) ». Indi questi
Eletti e questi Puri (*ḫāṣṣegān wa ḫāliṣān*) testimoniarono circa il
Re Eccelso: « *Credemmo e confidammo* ». E la testimonianza da
parte degli Spiriti Resistenti fu un'asserzione definitiva (*gavāhī-yi
qāṭiᶜ*). « *Li prese a testimonio sopra le loro anime* ». (VII, 171)
Ma tutti quegli altri restarono dubbiosi e le sei gerarchie di mi-
scredenti (*manāzil-i kāfirān*) assalirono Salmānu'l-ᶜaẓīm, volen-
dosi confrontare con il Re Eccelso: rinnovarono, pertanto, quella
guerra e quella battaglia che già prima avevano acceso. *A fede,
secondo la parola d'Iddio — che sia esaltato e glorificato!* — « *E*
143 *già vi creammo, poi vi formammo, indi //143// dicemmo agli
Angeli:* « *prosternatevi ad Adamo* », *ed essi si prosternarono,
salvo Iblīs, che non fu tra i prosternantisi* ». (VII, 10).

A questo punto il Re Eccelso ordinò a Salmān: « Butta giù
questi Esseri (*gouharān*) dal mare color di fuoco (*baḥr-i āteš-
rang*) [16] e separa da loro la luce color agata e poni [la] al di sotto
di loro! ».

Allora Salmānu'l-quadrat li colpì con lo spavento e sotto la
cortina di fuoco (?) [li] gettò [17], sottraendo loro la luce color
agata nel modo più doloroso: come se fosse terra la distese sotto
144 i loro piedi e fece della cupola color di fuoco il loro cielo, //144//
celando a loro la cupola color rubino (*qubba-yi yāqūt-rang bar-
īšān be-pūšīd*), e [così] questi Esseri restarono fra i due velami
per lo spazio di [altri] mille anni. In quell'anno ed in quel mese
in cui avvenne il fatto (*ké dar ān hangām būd*), tutto ciò che
essi avevano compiuto nel Divino Consesso color fuoco, in quel
Consesso [medesimo] lasciarono dimenticato [18], e quella guerra

---

[16] Che era stato loro già tolto! (v. f. 141, inizio).

[17] Emendo *šān biyafgand* con *īšān-rā biyafgand*.

[18, 18a] In questo passo sono implicite due concezioni: la prima è che le proprie azioni continuino ad esistere come « enti » sul piano in cui vennero compiute; la seconda è che la causa della caduta degli esseri angelici, di gerarchia in gerarchia, fino al limite terrestre, risieda essenzialmente nella

e quella lotta fu dimenticata per il loro tempio e santuario, cioè per la loro « mente-memoria » (*īn ǧang-o ǧadl az dair-o ḥaram, yaʿnī az ḫātir-i īšān be-šod*), sicché ogni mille anni andarono cadendo da Divino Consesso a Divino Consesso, fino a precipitare in questo basso mondo ingannatore e, di volta in volta, non seppero [riconoscere] dove si trovassero [né perché] (*bar-ḫʷod nadānand ké yekbār koǧā būdand*) [18a]. *È Parola di Lui, l'Eccelso*: « ... *Così* [*ti accadde*] *che vennero a te i Nostri segni portentosi,*
145 *ma tu li dimenticasti e, nello stesso modo, oggi //145// tu vieni dimenticato* ». (XX, 126).

Quindi il Re Eccelso si manifestò dal velame di Salmān [19] a tutti coloro che rendevano testimonianza nel Divino Consesso color agata e richiese l'asserzione della [Sua] propria Signoria, dicendo: « Prosternatevi tutti al mio Reggente, ché egli è la mia mano destra ». Un gruppo di Resistenti prestò riconoscimento a Salmān e fu salvo, invece Iblīs si rivoltò (? — *sār gašt*) con la seconda e la terza [delle sue schiere] e tutti i suoi seguaci e centomila [altri esseri —?] mostrarono infedeltà ed ostinazione

---

« dimenticanza », nella mancanza di consapevolezza, cioè, di quanto essi hanno compiuto. Queste due concezioni, a parte il suffragio *a posteriori* dato dal passo coranico, sembrano, più che mussulmane, buddhiste o manichee. Alla prima si può riferire la teoria buddhista dei *saṃskāra* e delle *vāsanā*, cioè della persistenza, come fattore determinante del destino, di quanto si è compiuto in una precedente esistenza o di ciò che ci si è assuefatti a compiere nella presente vita. La seconda rammenta la giustificazione del Buddhismo alla disciplina del « rammemoramento » (pāli *sati*, sanscrito *smṛti*), chiave di volta di tutta l'ascesi (v. P. Filippani-Ronconi, *Buddhismo*, Napoli 1959, pp. 19-20; *Le Religioni dell'India*, vol. I, p. 47, 90, 122, 164, 221, vol. II, p. 19, 51, 52). A parte questo accostamento, si può ricordare come, nel sistema manicheo, lo stato di caduta di Adamo consista essenzialmente nel « sonno », nella « dimenticanza », in cui è immerso prima dell'arrivo dell' « Amico » (cfr. *Acta Archelai*, VIII, 4, p. 12, 21-26, ed. Beeson).

[19] Da questo punto inizia una digressione, che sembra addirittura il frammento di un altro capitolo cacciato a forza in questo. La digressione riguarda la teoria della doppia creazione, sviluppata secondo la teoria mazdea di *mēnōk* — sottile, spirituale — e *gētīk* — terrestre, fisico. La prima creazione è preceduta dalla fase in cui Iddio è raccolto in sé, ineffabile, inconoscibile; indi, come Pleroma delle Cinque Persone, crea *ex novo* le Gerarchie (v. *Questione V*) attraverso il suo principio vivente ed autocosciente (*rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa*), personificato da Salmān. La seconda è la creazione *ex creato* donde procede il mondo fisico costretto nel limite spazio-temporale, la quale è compiuta da ʿAzāziʾīl-Ahrīman, mediante la luce residua lasciatagli da Dio. La restituzione di questo mondo materiale al suo archetipo divino e di tutta la luce a Dio avviene mediante la resurrezione interiore dell'uomo (v. *Questione XXV*). Si tratta delle note tesi manichee, con qualche variante ottimistica nell'economia della salvezza dell'uomo e dei mondi.

(— ? *sar bāz-zadé*). Il rifiuto di questo Consesso è quello mede-
146 simo //146// riferito nella *Sūratuʾl-Ḥiǧr*. *È parola di Lui,*
l'Eccelso: «*E di già creammo l'uomo dalla creta, dal fango pla-*
smato», fino alla fine di questo versetto. (XV, 26) Indi il Re Ec-
celso disse a Salmān: «Leva a questi infedeli ed ingiusti la Veste
di Vuoto del colore smeraldino (*libās-i ṣifr-i zabarǧad-rang*) e fan-
ne il loro suolo, e quel Consesso di color agata fallo divenire il
loro cielo, e mantieni colà questi Esseri disgraziati». Allora
Salmānuʾl-qudrat incusse loro spavento e tolse loro la luce del
147 Vuoto color verderame (*nūr-i ṣifr-i zangār-gūn*), //147// dalla
quale creò la cortina di color smeraldo. In quel luogo trattenne
quegli esseri ed il Divino Consesso color di fuoco divenne [loro]
occulto (*muḥtaǧab gašt*). Allorché il loro millennio fu trascorso,
il Creatore Eccelso si manifestò secondo quella prima attestazio-
ne (*taṣdīq-i noḫostīn*) e richiese [di nuovo] la professione di fede.
ʿAzāziʾīl disse: «Io ciò non lo farò giammai, poiché tu sei come
me: non è lecito che tu sia nostro Dio (*to hamčūn man-ī*: *be-*
ḫodā-yi mā na-šāʾī)». Iddio è Sommo Vero (*ḥaqq*), epperò è
al di sopra di questo Consesso Divino. Egli è «senza quando e
come» (*bī-čūn-o bī-čegūné ast*) di là da ogni qualità ed attributo,
148 né si manifesta da alcuna persona, e neppure vi è una //148//
persona che si manifesti da Lui (*na az kas padīd āyad wa na kasī*
az-vey padīd āyad)[20].

E [di] quella *sūra*: «*Di'*: *Egli è Iddio!*» (CXII, 1), il senso exoterico (*ẓāhir*) è la teoria dei *maʿdūmī*[21]. Nel Divino Consesso color smeraldo (...?) è di questo [tenore] che la preghiera di tutti i *maʿdūmī* è [*rivolta*] a: «*Di'*: *Egli è Iddio!*» e la preghiera

[20] Parafrasi della *sūra* CXII, che, nel contesto, si riferisce alla fase divina anteriore alla creazione (v. *supra*, nota 19).

[21] Il termine sembra indicare i seguaci del nihilismo teologico, che afferma la «nullità» o mancanza di essere (*ʿadam*) della creatura, in particolare dell'uomo, di fronte a Dio, contrariamente alla teoria gnostica, seguita dall'*U. K.*, della partecipazione dell'essenza dell'uomo allo spirito divino. Quest'interpretazione è convalidata dai passi successivi, nei quali si contrappone la tesi di questi *maʿdūmī*, seguita da coloro che della Scrittura accolgono la mera lettera, *ẓāhir*, che poi formano la massa dei Credenti ortodossi, alle tesi degli Unitarî e dei Realisti (*muwaḥḥidān wa mawǧūdiyyān*), cioè di coloro che affermano che in ogni singolo elemento della esperienza è ritrovabile tutto il Reale, cioè l'Uno, e quindi solamente sotto questo aspetto il mondo è reale (*mawǧūd*). Quest'ultima è la tesi dei *bāṭinī*, che mediante l'ermeneutica spirituale (*taʾwīl*) riconducono il dato appreso — sensibile o puramente intellegibile — all'archetipo (v. H. Corbin, *Histoire*, p. 22, 23 ss., 27-30).

di tutti gli Unitarî e Realisti è [fondata] su « *Di'*: *Egli è Iddio!* » (*namāz-i hamé muwaḥḥidān wa mawǧūdiyyān bar* (eccetera) *ast*), e per ogni Reale Esistente vi è il « *Di'*: *Egli è Iddio!* » (*be har mawǧūd* (eccetera) *ast*)[22] ».

A questo punto ʿAbduʾl-lāh Anṣārī disse: « O mio Signore, chiariscimi il senso di tutto ciò e rendimelo evidente, sicché noi, i Tuoi servi, possiamo uscire dall'esitazione e dal dubbio! ».

Bāqiruʾl-ʿilm — *da Lui ci venga la pace!* — disse allora: « O
149 Ǧābir, l'Essere Attuale (*mawǧūd*) //149// di: « *Di'*: *Egli è Iddio!* », è rappresentato da questi cinque angeli, che in qualche parte (*čand ǧāigāh*) sono denominati Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, Ḥasan e Ḥusain, i quali sono la *qibla*[23] dei Credenti, cioè si volgono sul volto dei Credenti (*bar dīm-i muʾminān mī-gardand*). Queste sono (state) le Cinque Luci connesse allo Spirito Cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*) dei Credenti. L'interpretazione negativa (*maʿdūm*) di: « *Di'*: *Egli è Iddio!* », è [che] questa è [come l'apparizione di] tela di ragno (? — *ẓuhūrat-i ʿankūrī* / ? — *ʿankabūtī*), [cioè], secondo la scienza dei dottori dello *ẓāhir*, è nulla, poiché non esiste né luogo né posto, né in cielo né in terra, ove il Signore non sia realmente esistente e presente (*mawǧūd wa ḥāḍir*), [il Signore] al quale si riferisce questo Libro. [Ma] anche questi miscredenti
150 vedono coi proprî occhi //150// che i sette cieli e la terra si sono manifestati da Lui. [Il Signore] — *che sia benedetto ed esaltato!* — dice: « *Egli non genera e non viene generato* » (CXII, 3), cioè (in persiano): non procede da alcuno, né alcuno da Lui procede (*na az kasī padīd āyad wa na az vey kasī padīd āyad*), [cioè, nel caso Suo] non si ha esperienza di brama (*wa čandān bā ḫʷīštan tamannà na-konand*) del genere del diletto o del piacere di cibarsi, oppure [come quando si procrea] col mezzo di impuro seme[24-24a]. (...) ed è secondo forma (*be ṣūrat mī-bāšad*),

---

[22] Cioè l'« ente » che si personifica nell'affermazione esistenziale della *āya*. È questi che rende reale (*mawǧūd*) ogni intellegibile.

[23] La direzione esteriore della preghiera canonica diventa la *qibla* interiore allorché lo spirito cosciente dei Credenti si unifica al Pleroma dei Cinque Archetipi Luminosi, ciò che avviene mediante il *taʾwīl* di ogni dato intellegibile (v. prec., note 21 e 22) (v. anche il passo seguente).

[24] Cioè la *āya* citata si riferisce al fatto che la « messa in esistenza », *ibdāʾ*, del mondo non è un atto di estroversione divina, priva com'è del principio-desiderio che fa volgere lo spirito fuori della sua essenza.

[24a] Il testo mostra un andamento contorto e frammentario, mancando dei necessarî nessi sintattici dati da verbi finiti, che il copista — per scarsa intelligenza del testo — ha omesso di trascrivere o di integrare. È chiaro,

dacché i sette cieli e la terra sono esistenti entro di Lui (*haft āsmān wa zamīn dar vey mawǧūd bāšand*), mentre invece il seme[25] è quel liquido di perdita[26] mediante il quale si generano gli esseri (*gouharān*), sicché tutti ridiventano liquido e creta e
151 particelle di creta, mentre [invece] i sette cieli e la terra //151// sono venuti ad essere da Lui [direttamente] ... O Ǧābir, « retto » sarebbe (*dorost bovad*) [dire] che ciò è al contrario del « giusto » (*ké ān bar ḫilāf-i rāst ast*) »[27].

Ǧābir disse: « O Signore, concedi a questo servo la spiegazione completa di questa vicenda di Iblīs e delle Creature ».

Bāqir disse: « O Ǧābir, questo Principe degli Esseri (*ān mehtar-i gouharān*) — in verità, *Ne sia esaltata la maestà!* — disse: « Iddio è il Vero Assoluto (*ḥaqq*) e risiede sul supremo Divino Consesso; gli altri [Esseri] furono radunati gruppo a gruppo, scaglionati secondo sei gerarchie[28]: essi chiamarono il Re Eccelso menzognero (*dorūġ-zan*) ed ogni gerarchia con diverso colore si avventò sul Re Eccelso. Allora il Re Eccelso si
152 incollerì ed ordinò a Salmān di cacciare quegli Esseri dal //152// Mare Verde (*baḥruʾl-aḫḍar*) e di togliere loro la veste color violetto (*libās-i banafšé-rang*) e stenderlo sotto di loro[29] e porre la stessa terra sotto i [loro] piedi. [Egli, quindi], creò da questa veste il mare violetto (*baḥr-i banafšé-gūn*) e lo ornò di mille e mille spiriti e luci, di monti cristallini e di fiumi scorrenti e gli pose nome Giardino del Paradiso (*behešt-i ferdaws*), ché è il Quarto

---

in ogni caso, il senso del f. 150, a cui si riferisce la precedente nota 24, che ricorda il contenuto del versetto evangelico *Joh. 13,* con una accentuazione manichea circa l'impurità della generazione secondo la carne (*nuṭfa-yi palīd*).

[25] Emendo *wa nuṭfa balké* in *wa balké nuṭfa* ecc.

[26] *Āb-i ḍurr,* interpretabile anche come « liquido di costrizione », oppure « ... danno », o « ... congiunzione ».

[27] Cioè il modo di generare secondo la carne è il contrario della « retta » (*rāst*) creazione *in semet ipso et ex nihilo.* Stabilita la differenza fra la creazione divina e quella ahrimanica, materiata di brama, cessa la digressione ed il T. torna a descrivere le tappe della caduta delle gerarchie ribelli.

[28] I cinque enti planetarî, esclusi il sole e la luna, che, secondo la nota concezione manichea, sono ritenuti « malvagi ». Ad essi è aggiunto ʿAzāziʾīl, col quale si consegue il numero di sei.

[29, 29a] Il senso dei due passi è che le facoltà originariamente divine divengono « limiti » conoscitivi (la « terra stesa sotto i piedi ») nel processo di caduta, rapprendendosi in fatti esteriorizzati (i varî « paradisi » dei quali gli angeli caduti finiscono per precludersi l'accesso, allorché rifiutano di prosternarsi davanti all'uomo).

Paradiso (*behešt-i čāromīn*). Sopra di lui vi sono tre Divini
Consessi: il mare color rubino, che è il paradiso [detto] Casa
delle Montagne (*Dāruʾl-ǧibāl*); il mare color fuoco, che è il pa-
153 radiso [detto] Casa del Regno (*Dāruʾl-mulk*) //153//; il mare
color smeraldo, che è il paradiso [detto] Casa della Perpetuità
(*Dāruʾl-ḫuld*). I tre Divini Consessi che sono al di sotto di lui
sono: la Casa del Regno (*iterum!*), i Giardini dell'Eden (*ǧan-
nātuʾl-ʿadn*) ed i Giardini dell'Asilo (*ǧannātuʾl-māʾwà*); il Mare
di Acqua (*baḥr-i āb*), che è color del sole, è la Casa del Regno;
il Mare color di Luna è il paradiso dei Giardini dell'Asilo ed il
Mare color di Acquamarina (*baḥr-i āb-gūn*) è il Giardino del-
l'Eden. Tutti questi Divini Consessi erano già stati i cieli di
quegli Esseri; poi divennero la loro terra [29a]. Il paradiso del Re
Eccelso è siffatto da non avere alcun confine né limite. *A fede, se-*
154 *condo la Parola di Dio, che sia esaltato e glorificato!*: « *E* //154//,
del paradiso, l'estensione è pari a quella dei cieli e della terra ».
(LVII, 21) Ed ʿAzāziʾīl restò mille anni nel giardino del para-
diso assieme a quelle sei schiere di esseri. Alla fine del millen-
nio si manifestò il Creatore Eccelso dal velame di Salmānuʾl-
qudrat e, palesatosi, disse: « Io sono Dio! ». Anche questa volta
ʿAzāziʾīl si rifiutò e si ribellò. Il rifiuto di costui è illustrato nella
sūra dei « Figli d'Israele ». (XVII) *È Parola di Lui, l'Eccelso*: « *Ed
ecco, dicemmo agli angeli*: « *prosternatevi innanzi ad Adamo!* »,
155 *ed essi si prosternarono, salvo* //155// *Iblīs, che disse*: « *Ado-
rerò io forse colui che tu creasti dal fango?* », *e soggiunse*:
« *guarda bene che, di costui che onorasti sopra di me, se mi lasci
tardare fino al giorno della Resurrezione, annienterò la progenie,
salvo pochi* ». *Disse Iddio*: « *Va'! Ma di te e di chi ti avrà seguito
fra di loro, certamente l'Inferno sarà la vostra ricompensa, ri-
compensa abbondante. Scuoti chi puoi di loro con la tua voce:
eccitali coi tuoi cavalieri e coi tuoi fanti e sii pure associato con*
156 *loro nelle ricchezze e nei figli; prometti* [*loro!*] //156//, *ma
non prometterà loro Satana se non inganno. Di certo, quanto ai
miei servi, non avrai potere su di loro!* ». (XVII, 63-67).

Col Re Eccelso impegnarono una forte lotta. Il Creatore Sublime ordinò a Salmānuʾl-qudrat: « Per loro in questo paradiso non vi è alcun beneficio (*hīč sūdī nīst*): ritira loro la luce color del sole e distendila sotto di loro! ». Salmānuʾl-qudrat incusse loro spavento e separò da loro la luce color del sole, creando da

157 essa il mare color del sole //157//, che distese sotto di loro, ornato con centomila luci e colori, con la luna ed il sole. Colà trattenne ᶜAzāzi'īl con tutti [i suoi] esseri, celando il Divino Consesso color violetto col Divino Consesso color del sole. Quegli esseri rimasero mille anni in quel Consesso Divino color del sole.

Dopo il Re Eccelso apparve in mezzo a loro [dicendo]: « Io sono il vostro Signore e Salmān è il mio Reggente (*dāvar*) ed il mio Velo [30] ». A questo punto ᶜAzāzi'īl e quegli esseri negarono
158 e rinnovarono la medesima //158// testimonianza, dicendo: « Quel Salmān non è il Reggente del Re Eccelso, né è il Signore (*sic!*). Il nostro Creatore è sulla Cupola Sublime (*qubba-yi bālā'īn*) » [31]. *È detto di Lui, l'Eccelso*: « *Essi lo vedono lontano, ma noi lo vediamo vicino* », (LXX, 6-7), ma essi persistettero nella negazione e miscredenza. La contesa di questo Divino Consesso è quella narrata nella *sūra* della Caverna: « *Ed ecco, dicemmo agli Angeli*: « *prosternatevi davanti ad Adamo* », *ed essi si prosternarono, salvo Iblīs, che era dei ǧinn e prevaricò dall'ordine del suo Signore. Forse che prenderete lui e la sua generazione a*
159 *patroni, oltre a me* //159//, *mentre egli è nemico a voi; è pur misero il mutamento per gli iniqui!* ». (XVIII, 48) Allo stesso modo Salmānu'l-qudrat, col permesso del Creatore Eccelso, incusse in loro spavento gridando (*ṣaiḥatī zad*) e tutti loro soverchiò e separò da loro la luce color di luna; con questa distese una cortina, fintanto che non fu trascorso un millennio di quel Divino Consesso.

[Indi] il Re Eccelso si manifestò e chiese il riconoscimento della Sua Signoria, dicendo: « Io sono il vostro Signore: rendeteMene testimonianza! ». Con umiltà (*be-tahattuk* - ?) un gruppo
160 diede testimonianza, ed era [un gruppo di esseri] puri //160// e schietti e, per ogni Consesso, si liberarono alcuni degli Spiriti

---

[30] *Ḥiǧāb-i man*, cioè alla luce di quanto osservato nella *Introduzione*, nota 20, *Questione III*, nota 5, *Questione VI*, note 14, 36, a proposito della voce *ḥiǧāb*, « il velo del Mio apparire » rappresenta la funzione di potenza (*qudra*, per cui Salmān è detto *S. al-qudra*), propria al Verbo (*nuṭq*).

[31] Gli Angeli ribelli affermano, con ciò, che il loro Dio è quello indifferenziato e separato dal mondo, proprio allo *ẓāhir* della religione rivelata, non il Divino articolato nelle gerarchie celesti, proprio al *bāṭin*, che si rivela nel *ta'wīl* delle realtà intellegibili. Questo concetto dell'*U.K.* è confermato dal successivo verso coranico (LXX, 6-7), citato a sostegno dell'argomento.

Dissidenti, che erano forti, da quel dubbio che era in loro. [Ciò avvenne] salvo che per quei miscredenti che erano nel Divino Consesso, il rinnegamento dei quali fu in eccesso: la storia del rinnegamento del Consesso color luna è quella riferita nella *sūra T.H. A fede, secondo la parola d'Iddio — che sia esaltato e glorificato!* —: *« E di già facemmo patti con Adamo sin da prima [che peccasse], ma egli dimenticò e non trovammo in lui fermezza. Ed ecco, dicemmo agli Angeli: « Prosternatevi davanti ad Adamo », ed essi si prosternarono, salvo Iblīs, il quale si rifiutò ».* (XX, 114-115) *« E sussurrò a lui Satana dicendo: « O*
161 *Adamo, //161// ti mostrerò io forse l'albero dell'eternità e del regno [su cui] non v'è afflizione? ».* (XX, 118).

Allora il Re Eccelso ordinò a Salmān: « Togli loro la veste color turchese e disponila al loro posto! » (*libās-i fīrūzé-rang az īšān bāz-kaš wa be-maqām-i īšān kon*). Salmān volse loro lo sguardo pieno di collera e separò da loro quella veste color turchese, sollevando da loro l'insieme degli stati e delle condizioni di cui anteriormente fruivano gli altri Consessi [32]. *A fede, secondo la parola d'Iddio Eccelso: « Vennero a te i segni Nostri, ma tu li hai dimenticati e così pure sarai tu dimenticato ».* (XX, 126).
162 Quando fu trascorso il millennio //162// il Re Eccelso si manifestò a tutti gli Eletti ed [a tutti i] Puri di questo Divino Consesso, dal Velame di Salmān, in mezzo a loro dicendo faccia a faccia: « Io sono il Signore Vostro; [cioè] in ogni Divino Consesso vi ho chiesto rettitudine (= fedeltà) (*dorostī*). *Iddio è il vostro Signore ed il Signore dei vostri padri, i predecessori* » (XXXVII, 126); rendete quindi testimonianza della Mia Signoria, sì che non dobbiate cadere più in basso di questo Divino Consesso, poiché vi ho già portato via sei colori e non vi è rimasto che questo settimo. Se vi toglierò anche questo settimo sarete caduti dall'alto delle sublimità all'infima delle bassezze ». Mentre il Capo dei Credenti [33] diceva queste parole, uno Spirito si manifestò dal
163 grande Salmān (*Salmānu'l-kabīr*) //163//, a cui fu dato nome di Salmān il Piccolo (*Salmānuʾṣ-ṣaġīr*) [34]. Immediatamente

---

[32] Dal contesto la « veste color turchese » sembra rappresentare il cielo fisico, che diventa limite inferiore all'insieme degli altri cieli in cui avevano sede gli angeli ribelli, prima di venirne successivamente scacciati.

[33] In questo passo Dio è identificato ad ʿAlī - *Amīruʾl-muʾminīna!*

[34] Salmānuʾṣ-ṣagīr, cioè il Salmān che è proprio al Microcosmo — *ʿālam-i kūček* — in cui sono caduti i *muʿtariḍ*, assieme alle gerarchie ribelli, il cui

obbedì al Re Eccelso e disse: « *Crediamo e testifichiamo* », cioè (in persiano): « rendiamo testimonianza che Tu sei nostro Signore e, oltre a Te, non vi è alcun altro Signore in alcun luogo e posto, salvo Te, che sei presente ed essente; egualmente testimonio, *in verità, in verità,* Muḥammad e ᶜAlī il Lodato e l'Eletto e la Famiglia di Sua discendenza e le buone opere [35], Egli che è la Luce Massima (*an-nūruᵓl-akbar*), « *Invero testimonio che non v'è Dio salvo che Egli, il Sublime, l'Augusto!* ». ».

Allorché Salmān il Piccolo ebbe dato questa testimonianza, Midqād, Bā-ḏarr, i *Naqīb*, i *Naǧīb*, i Puri ed altri degli [Spiriti] Resistenti prestarono la testimonianza definitiva; vergognosamente (? - [*be*]*tahattuk*) la schiera degli [Spiriti] Dissidenti di
164 nuovo //164// si salvò grazie a costui.

A questo punto ᶜAzāziᵓīl e tutti coloro che tenevano la sua parte divennero *kāfir* con la seconda, la terza, la quarta, la quinta e la sesta [gerarchia]. Le sue gerarchie rinnegatrici, tutte di miscredenti ed aberranti, si sollevarono, denominando il Re Eccelso mentitore e seduttore (*kaḏḏāb wa sāḥir*). Tale rifiuto e negazione di questo Consesso è lo stesso [di cui si parla] nella *sūra Ṣād* (XXXVIII) .... *A fede, secondo la parola d'Iddio Eccelso*: « *Or ecco, disse il tuo Signore agli Angeli*: « *Io* [*sarò*] *creante l'uomo dalla creta e, quando l'avrò foggiata e vi avrò soffiato dentro il Mio spirito, sostate* [*adorandolo*]*!* ». *Si pro-*
165 *sternarono, allora, tutti gli angeli all'unisono, salvo Iblīs* //165//, *il quale si inorgoglì e fu dei miscredenti* ». (XXXVIII, 71-74). Ora questo principe dei miscredenti per ben sette volte negò che [Iddio] avesse creato tutti gli altri Divini Consessi: quei sette colori splendenti, ognuno dei quali è di mille e mille tonalità diverse, Salmān gli tolse, [in corrispondenza] ad ognuno dei sette *dīwān*, [nel modo seguente]:

---

compito è di salvare proprio questi « Dissidenti », nei quali si identifica l'umanità liberabile. La figura ricorda molto da vicino ora l' « Amico » inviato dalle Luci (*Acta Archelai*, pp. citate; Epifanio, *Panarion adversus omnes haereses*, LXVI, 26, 4-5, vol. III, p. 59, 2-8, ed. Holl), ora lo stesso « Apostolo della Luce », *frēštag rōšān* (v. *Mitteliranische Manichaica aus Chinesische-Turkestan* di Andreas & Henning, III, p. 15 ff. (360 ff.), T II D 79: 4, 36, 38) inviato dal Noũs-Manvahmēd dal macrocosmo (*gēhān ī vazurg*) nel microcosmo (*gēhān ī kōdag*) per salvare Adamo (v. G. Widengren, *The Great Vohu Manah*, p. 39), figura, quest'ultima, identificabile alla gerarchia dei *muᶜtariḍ*, come appare nel passo 164-5.

[35] T.: *ḫairāt*, var. *ila āḫirihi.*

un colore per il Divino Consesso dell' *Ilāhiyyat*, uno per il Divino Consesso ed il velame (*ḥiǧāb*) in cui si manifesta la *Malakūtiyyat*, uno nella cortina (*pardé*) della *Rabūbiyyat*, uno nel mare della *Ǧabarūtiyyat*, uno nei mari della *Lahūtiyyat*, uno per la distesa della *Nūrāniyyat* ed uno per la manifestazione della *Rūḥāniyyat* di modo che il maledetto ᶜAzāziʾīl e quanti furono della sua schiatta (? - *ḥinna*) caddero dal[la sfera del] Re Eccelso nel Velame [36] (*az malik-i taᶜālà dar ḥiǧāb oftadand*) — *Ne sia glorificata la maestà!* —. Per settemila anni andarono cadendo in
166 basso //166// per [quei] sette rifiuti e negazioni che sono menzionati nella *sūra* del Corano: la negazione della *Ilāhiyyat* [citata] nella *sūra* della Vacca, la negazione della *Malakūtiyyat* nella *sūra* di Aᶜrāf, la negazione della *Rabūbiyyat* nella *sūra* di *Ḥiǧr*, la negazione della *Ǧabarūtiyyat* nella *sūra* dei Figli di Israele, la negazione della *Lahūtiyyat* nella *sūra* della Caverna, la negazione della *Nūrāniyyat* nella *sūra* *T.H.* e la negazione della *Rūḥāniyyat* nella *sūra* *ṢĀD* - «*waʾl-qurāni!*». [Avvenne che] il Re Eccelso aveva dato un atomo della sua propria luce eletta (*ḏarra-yi nūr-i ḫāṣṣ-i ḫʷīštan*) a quel Maledetto (*malᶜūn*), con la quale questi poté compiere la [sua] creazione e dalle donne (? - *ḥinnā-hā*), che [a lui] si congiunsero, egli creò spiriti ed esseri psichici (*rūḥ*-o *arwāḥ*), alla stessa maniera con cui adesso si genera, di infedeltà miscredente, di errore, di rifiuto,
167 di ribellione //167//, di menzogna, di corruzione e di libidine. Il nome di questo Maledetto fu diverso per ogni Divino Consesso [37]. Nella sfera dell'*Ilāhiyyat* venne chiamato ᶜAzāziʾīl; nell'epoca dell'Umanità (oppure: sotto forma umana) (*be-hangām-i bašariyyat*) Ḥāriṯ; nell'epoca di Adamo, Ahrīman; nell'epoca di Noè e Davide (*sic!*), Sawwāᶜ; nell'epoca di Abraham egli fu Nimrūd; nell'epoca di Mosè, il Faraone; quando comparve Gesù, Siḥr [38] e, nell'epoca di Muḥammad, Abū Ǧahl; nell'epoca nostra

---

[36] Cioè decaddero, dalla comunione con la gerarchia suprema, alla sfera della illusorietà che fa da schermo all'Essere divino (v. note sullo *ḥiǧāb* citate *supra*, nota 30). In questo caso *ḥiǧāb* e *pardé* sembrano veramente assumere il senso dell'indiana *māyā*.

[37] *Dīwān*, var. *dawr* - ciclo storico. In ogni caso, siccome ogni *dīwān* influenza un diverso ciclo storico, v. *post*, la variante non ha molto rilievo.

[38] Dato il senso di «magia», proprio a Siḥr, è probabile che in questo personaggio fantastico vadano confuse le persone di Simon mago e di Giuda Iscariota. A meno che Siḥr non sia una generica denominazione di

lo si chiama Satana (Šaiṭān). Tutte queste [persone] sono nate dalla radice di questo maledetto e [da lui] sono venute a manifestarsi, ché tutte queste, nella cupola color turchese, fecero il rifiuto [di obbedienza] con tutte le loro schiere, mentre invece quegli [altri Angeli] precedenti, il capo dei quali è Salmān, accettarono la manifestazione del Re Eccelso ».

---

quanti operavano in senso contrario al Cristo, cioè mediante magia, così come con Abū Ǧahl, « Padre di Ignoranza », si ha il nome collettivo (v. *post*) attribuito al nemico di Muḥammad. Vi è però da notare che altri manoscritti recano il nome di Ašiyūq, probabile trascrizione, secondo l'opinione dell'Ivanow (*op. cit.*, p. 54), del manicaico Ašaqlūn, figlio del re delle tenebre, oppure trascrizione ancora più corrotta di Isqariyūt, [Giuda] Iscariota.

QUESTIONE VII

168 A questo punto Ǧābir disse: « O Signor //168// mio, cosa mi dici circa l'interpretazione di questo versetto: « *Noi invero abbiamo proposto il deposito dei nostri segreti ai Cieli, alla Terra ed alle montagne*: *tutti hanno rifiutato di assumerlo ed hanno tremato per esso. Se ne è addossato l'uomo*: *egli è davvero un violento ed un folle!* » ? (XXXIII, 72).

Bāqir disse: « O Ǧābir, il Re Eccelso dice in questo versetto (parafrasi persiana del versetto arabo): « Noi abbiamo affidato il deposito ai cieli: non hanno accettato; abbiamo affidato il deposito alle terre: non hanno accettato; abbiamo affidato il deposito alle montagne: non hanno accettato; ma alcuni fra loro (= uomini) ha[nno] accettato, e sono stati devoti ed amorosi per il pegno (*zīnhār*)[1] del Creatore Eccelso. Ma altri uomini hanno accettato con difficoltà; altri, fra i miscredenti
169 //169//, gli ipocriti ed i politeisti, non accolsero in sé il pegno (*zīnhār*) dal Re Eccelso (*zīnhār-i malik-i taʿālà bā ḫ^{w}īštan nagereftand*), di modo che il Re Eccelso li gettò nel castigo che per loro durerà quattromila[2] anni. Senonché questa schiera di uomini disse un'altra volta al Re Eccelso... sono ritornati affinché li assolviate per Vostra misericordia[3] e questo è il nostro deposito ed affidamento (*zīnhār*-o *amānat-i mā-st*)[4]. O Ǧābir, l'epifania del Comandante dei Credenti[5] avvenne nella sfera dell'*Ilāhiyyat*

---

[1] Secondo il *Farhang-e Āmūzgār* (Tehrān, 1332 H. s.; p. 390), *zīnhār* (*zenhār*), oltre ai significati più ovvii di « astensione », « tenersi lontano », ha anche quelli di *āman*, « salvaguardia », « fiducia », « pegno », « affidamento ».

[2] I mss. C e H recano, invece, « quattordici ».

[3] I mss. C e H recano, invece, « per Sua misericordia li assolva ».

[4] L'ed. dell'Ivanow segna come dubbia (— ?) questa lezione; Z, C e H omettono l'ultima parola (« nostro », *-i mā*).

[5] Cioè ʿAlī-Demiurgo (cfr. f. 162).

che rivelò a se stesso l'incremento della signoria (*ké iḍāfat-i ḫodāvandī bāz bar ḫʷīštan kard*) e le sfere celesti erano Salmān, Miqdād, Bā-ḏarr, ᶜAmmār, Ǧundab, Huraira e Kumail, i quali accettarono [il deposito dei misteri d'Iddio], e furono la terra [e]
170 i *Naqīb*, che si trovano un grado //170// più in basso degli Angeli, e le montagne [e] i *Naǧīb*, e una piccola parte dei Dissidenti, l'esempio dei quali è stato impresso all'Umanità (*ké maṯal-i īšān be mardom zadé ast*) [6], [tutti questi] parimenti accettarono l'epifania [divina]. Le altre sei gerarchie di miscredenti col loro generale — *su di loro maledizione e castigo!* — nessuna [di loro] accettò quella manifestazione divina (*ẓuhūr-i ilāhī*). Fu così che comparvero tutte le montagne e le aride rocce, provviste di bestie e di belve, ove non trovano mai liberazione (*rastegārī*) e calma. Ma questi Fedeli e Resistenti i quali in questo mondo sono restati, se mantengono fede al Re Eccelso e accettano la Manifestazione Divina, rinvengono la liberazione (*rastegārī yāband*) [7] da tale castigo. Questa è l'interpretazione del
171 versetto. Allorché quelle entità e tutti i miscredenti //171// fecero il rifiuto e portarono guerra al Re Eccelso, Questi incusse loro terrore, dicendo: « O Miscredenti, impuri ed ingrati! Voi intendete conquistare il regno su questi Divini Consessi, sì da assurgere al loro comando e signoria. Non potete far altro, con tutta fede, che professare testimonianza definitiva in Me, dicendo che Io sono il Signore! *È parola di Lui, l'Eccelso*: « *O compagnia dei ǧinn e degli uomini, se potete uscire dai confini dei cieli e della terra attraversateli. Ma non potrete varcarli se non per il potere!* » [8]. (LV, 33).

Questa è una prova perspicua e testimonianza definitiva.

---

[6] I *Muᶜtariḍ* appaiono qui gli spiriti-guida dell'Umanità; altrove, invece, appaiono come l'umanità concretamente incarnata. Si noti il calco dall'arabo *ḍaraba maṯal*^{an} in *maṯal ... zadé ast*.

[7] Afferma quindi la correlazione fra l'aver accettato il « deposito » dei misteri del Creato e la liberazione finale. La teoria ha notevole similitudine con la dottrina pan-indiana della Liberazione (*mokṣa, mukti*) dipendente dalla Conoscenza (*jñāna*), che è, poi, una forma superiore di consapevolezza (*saṃvid, abhijñā*) (cfr. *Tantrasāra*, *op. cit.*, p. 2).

[8] Nel *Kitāb-i Gošāyeš wa Rahāyeš* di Nāṣir-i Ḫosraw la stessa *āya* del Corano, lievemente modificata, è citata per adombrare la dipendenza dell'esperienza spirituale all'obbedienza verso l'autorità legittima dell'*Imām* simboleggiata dagli *ḥudūd*, termine che indica anche l'insieme delle gerarchie temporali ismaelite (cfr., nel nostro *Libro dello Scioglimento e della Liberazione*, p. 5).

172 Indi il Re Eccelso — *Ne sia glorificata //172// la maestà!* — disse a Salmānu'l-qudrat: « O Salmān, tu sei il *BĀB* ed il mio LIBRO; il Corano è la Parola d'Iddio[9] e tu sei la mia mano destra, tu sei la mano d'Iddio in tutte le gerarchie dei (del) Divini Consessi e Velami miei; tu sei il mio Profeta (*rasūl-i man to'ī*) ed il trono (*ʿarš*) di me, che sono il Signore, e tu sei il Sacro Deposito (*amānat*) ed il Custode del Deposito (*amānat-dār*); ed il Mio Spirito si manifesta (*ẓuhūr konad*) dal tuo velame e dal fianco tuo (*az ḥiǧāb-i to... wa az ǧānib-i to*). Io sono il Signore tuo e tu sei il Comandante dei Credenti[10] ed Io ho fatto volgere nella tua mano l'imperio del cielo e della terra. Io sono il tuo Signore e tu sei il signore di tutti i cieli e di tutte le terre. Da tutti questi esseri infedeli, che sono stati con noi senza riguardi
173 //173// e senza vergogna, mi hanno fatto guerra ed hanno conteso con Me, trai (= trasforma in) monti, rocce, deserti e fiumi[10a]; crea da loro, altresì, belve, animali domestici e selvaggi ed uccelli. Tu che sei Salmān, assieme a Miqdād, Bā-Ḏarr, ʿAmmār, Ǧundab, [Bā] Huraira e [Bā] Kumail, crea da loro i Sette Climi (*haft iqlīm*) ». Ordinò ai *Naqīb* di creare da loro le Dodici Regioni della nera terra (*davāzdah kešvar-i ḫāk-i siyāh*). Ordinò indi ai *Naǧīb* di trarre dalle articolazioni di coloro le 28 « Isole » (*bīst-o hašt ǧazīra*)[11]. Allora, immediatamente, Salmānu'l-
174 ʿaẓīm incusse loro //174// spavento, gettando tale grido da far

---

[9] In questo capitolo la relazione fra ʿAlī e Salmān è omologata a quella esistente fra il Dio-creatore ed il Verbo (*kalāmu'l-lāhi*), suo principio attivo.

[10, 10a] Da questo punto in poi Salmān assume le funzioni che, fino ad ora, aveva rivestito ʿAlī, cioè di Demiurgo. La trasformazione è dovuta al fatto che il grande « dramma in cielo », col combattimento di ʿAzāzi'īl, seguito dalla sua caduta, si trasferisce sulla terra, ove Salmān diventa il Demiurgo che, con le spoglie degli Angeli caduti, edifica il mondo materiale. ʿAlī, invece, resta in cielo quale archetipo celeste della funzione che Salmān esercita sulla terra. Il motivo della prosecuzione sulla terra della lotta ormai vinta in cielo è forse da ricercarsi nella necessità di recuperare, attraverso l'uomo, quell'ultima parte di Luce che era restata in potere delle gerarchie cadute. Motivo quasi identico si ritrova nel Manicheismo ed in generale nella Gnosi: Iddio che salva se stesso, attraverso l'umanità, in quella grande farmacia ed inferno, contemporaneamente, che è la terra (v. H. C. Puech, *op. cit.*, p. 71).

[11] Se nei sette *iqlīm* e nei dodici *kešvar* si possono riconoscere antiche concezioni mesopotamiche ed iraniche, il tema delle ventotto « isole » (*ǧazīra*) sembra piuttosto ripreso dall'àmbito indiano, ove sia Buddhisti che Jaina hanno ampiamente sviluppato e teorizzato il tema dei *dvīpa* (v. L. Renou & J. Filliozat, *L'Inde Classique*, Paris 1953, T. II, par. 2473).

loro giungere il rumore come di centomila bacini e scodelle
d'oro che sbattessero l'uno sull'altro. Da loro si dipartirono tutte
le luci e gli spiriti ed Egli distese, [togliendola a] loro, la cortina
color celeste (*pardé-yi ābgūn*) e, nello stesso momento in cui gli
Spiriti Dissidenti chiesero al Re Eccelso la facoltà di [compiere]
miracoli (*amr-i muᶜǧazāt*), queste Luci furono tolte agli spiriti
infedeli. L'assemblea dei Dissidenti (*hangām-i muᶜtariḍān*) trasse
da queste [luci] la cortina. *A fede, secondo la parola di Lui — che
sia esaltato! — « Un giorno in cui giungerà il cielo con fumo*
175 *manifesto »*. (XLIV, 9) E tutte //175// quelle entità [ribelli] di-
vennero nuovamente acqua per il terrore [loro incusso] da Sal-
mānu'l-qudrat. E l'acqua si fece nuovamente mare [mentre il
loro] seme (*ḏarra*) ritornò argilla. E quei sette Angeli crearono
i sette climi [12] della terra dal fondamento della loro essenza (*az
aṣl-i gouhar-i īšān*). In primo luogo Salmānu'l-qudrat, dalle ge-
rarchie di quei primi che rinnegarono, creò il clima di Zang
e degli Zangī, con tutte le montagne e fiumi che in esso si tro-
vano; Miqdād creò lo Hindūstān dalla seconda gerarchia; Bā-Ḏarr
creò il Turkestān dalla terza gerarchia; ᶜAmmār creò lo Ḫorāsān
176 dalla quarta gerarchia; Ǧundab //176// creò il clima dell' ᶜIrāq
dalla quinta gerarchia; Bā-Huraira creò il clima dell'Egitto dalla
sesta gerarchia; Bā-Kumail creò il clima di Rūm dalla settima
gerarchia e la creazione del mondo fu resa completa e perfetta
da Bā-Kumail (*wa āfarīneš-i dunyā az Bā-Kumail tamām*-o
kamāl būd).

I dodici *Naqīb* crearono, [da parte loro], le dodici contrade (*kešvar*): Sind-Hind, Tibet, Barbar, Rūs, Ḥabaš, Ḫazar, Turkestān (?), Baḥrain, Kūhestān, Armenia, Pārs, Maġrib, Isqlān [13]. I ventotto *Naǧīb* crearono le ventotto isole [14] dal loro... (*kl w twl* - ?) nel mezzo dei grandi mari (*dar miyān-i baḥr-hāyi*

---

[12] Queste sette Intelligenze che formano il Pleroma II, quello di Salmān, Angelo dell'Umanità, creatrici dei sette Climi, rammentano i Sette Cherubini o Sette Verbi divini ismaeliti, emanati durante il tempo della caduta del Terzo Angelo (*Ādam Rūḥānī*), che costituiscono la sua emanazione « seconda » (*al-Inbiᶜāṯ aṯ-ṯānī*, seconda rispetto alla prima di *ᶜAql-Nafs-Ādam rūḥānī*) ed i creatori della dimensione spazio-temporale della sua caduta, che egli dovrà redimere (v. H. Corbin, *Le Temps Cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, in *Eranos Jahrbuch*, Zürich 1952. pp. 193-5; cfr. Strothmann, *Texte* XIII, 1).

[13] Leggibile anche *Isqlāb*.

[14] O continenti. v. nota 11.

177 *ʿazīm*) //177// come le *ǧazīra* di Hindūstān, Sarandīb, Iskan-
dariyya, Qusṭanṭiniyya, Barqiyūs, Farġāna, Andiǧān [15], Savād,
Māčīn [16], Barqa, le *ǧazīra* di Yūnān, Gīlān, Ifriqiyya [17], ʿAsqlān,
Niṣībīn, Malaṭiyya, Saʿūd [18], Anṭākiyya, Ṭarṭūs, Kīš, ʿUmmān,
Kark e Masqaṭ. Attorno a queste montagne furono creati anche
da questi [spiriti ribelli] i sette grandi mari. Dai loro ingre-
dienti (*aḫlāṭ-hā*) furono creati il petrolio, lo zolfo, il catrame,
la pece, lo... (*ẓāʿūn* - ?), il... (*zāk* - ?), il sale ed il gesso. Ogni
178 monte //178//, colle, distesa sabbiosa e collina che esiste nel
mondo è stato tratto da[lla sostanza di] questi spiriti che preva-
ricarono col Re Eccelso e lottarono col [Suo] Reggente — *ci
venga da Lui la pace!* — *È parola di Lui* — *che sia esaltato!* —
«*E in questo modo ricompenseremo chi avrà ecceduto e non
avrà posto la sua fiducia nei segni del Signore; e sarà la pena
nell'altra vita più veemente e più duratura. Non è stato forse
reso loro noto quanto mandammo in perdizione prima di loro di
generazioni che pur procedevano nelle loro sedi?* ». (XX, 127-
128). Ed ogni acqua che si trova nel mondo procede dalla loro
mescolanza [19].

Se le acque che ci sono nel mondo non fossero quelle che il
Reggente del Re Eccelso ha creato [traendole] da quelle entità
179 [ribelli] //179// [sarebbe] come dicono gli exoteristi (*ẓāhiriyyān*),
cioè che l'acqua piove dal cielo e che, se per mille anni ne pio-
vesse tanta e tale dal cielo, la terra da tempo sarebbe piena di
acqua — ma anzi l'acqua è proprio quella che Salmānuʾl-qudrat
ha creato [dalla sostanza] degli spiriti infedeli ed ha versato sul
mondo e ne ha colmato i mari che vi sono sulla terra, disper-
dendola in varî luoghi della terra e, con l'ausilio dei quattro

---

[15] Variante: S *Ūǧān*, H *Arǧān*.
[16] Dal sanscrito *Mahā-cīnā*; variante C H *Mā-bain*.
[17] Variante: Z C *Arfīqa*; L *Waqfiyya*; H *Arfaqa*.
[18] Probabilmente *Suġd*.
[19] Il passo ed il contesto ripetono il concetto espresso dallo *Ayātkār i Žāmāspīk*, II, 6: «... *u akar-č zannišn i gannāk mēnūk būt, nē ān i avē dām dāhišn, ē-rā čē-š gētīh tā nuh hazār sāl pa gumēžišn raβēt*» («... e se [fin dall'inizio] si fosse avuta la sconfitta dello Spirito Malefico, non [esisterebbe] quella sua creazione, a causa della quale il mondo procederà in mescolanza per novemila anni», trad. G. Messina). Cioè l'opaca concretezza del mondo fisico rappresenta una contraddizione rispetto alla trasparenza dello spirito: essa è, quindi, espressione di un Male radicale, un caos a cui soltanto il pensiero può attribuire un senso, facendolo strumento di un'azione (la creazione dei mondi ecc.). (Cfr. nota 62a *post*).

elementi (*be-yārī-yi čahār ṭab*ᶜ)[20], facendola ascendere nell'aria[21].
Indi ripiove sulla terra e la terra riceve umidità e freschezza.
Tutto questo lo ha creato Salmān, e quanto vi è nel mondo di
monti e terre, di belve ed animali, di piante e di vegetazione
(*urvar-*[22] o *nabāt-āt*) e [... quindi] tutti gli esseri che contendono
180 //180// col Creatore Eccelso si sono nuovamente manifestati
in forma inferiore (? - *be-ḏall* (?) *bāz padīd āvordand*)[23]: di co-
loro che si sono lagnati (*gelé kardand*) col Re Eccelso Egli ha
fatto terra argillosa (*gel-i ḏarra*); di coloro che si sono inalberati
col Re Eccelso, Egli fece bronzo; coloro che con lui fecero si-
monia (?) (*bā-ū kāhenī kardand*) li trasformò in ferro (*ahan*);
coloro che chiamarono impostore il Re Eccelso li trasformò in
monti e rocce; da tutti coloro che chiamarono il Re Eccelso
stregone (*sāḥir*) Egli trasse i deserti (*ṣaḥrā*ᵓ) del mondo; coloro
che chiamarono ignorante (*nā-dān*) il Re Eccelso, Egli li trasfor-
mò in fuoco infernale (*nār*); coloro che sulla via Gli scagliarono
molte ingiurie (*ramī-yi wāfir dar rāh mī-kardand*)[24] Egli li tra-
181 formò in oro, di modo che in questo mondo //181// lo battes-
sero [per foggiarlo]; di tutti coloro che nei sei *Dīwān* lo affron-
tarono (*rū-āvarī kardé būdand*) Egli fece una moneta di sei grani
(*dīnār-i šeš dānak az-eš padīd kard*) (!); di tutti coloro che lo
giudicarono fatto d'argento[25] Egli fece argento (*sīm*); di tutti co-

---

[20] I quattro elementi (acqua, terra, aria e fuoco) sono, in questo passo, le quattro forme *a priori* della realtà sensibile e non i quattro elementi fisici, altrimenti vi sarebbe la contraddizione che Salmān muove l'acqua («prima») con l'«ausilio» dell'acqua («seconda»)! Quanto alla locuzione «con l'ausilio» (*be-yārī-yi*), che ricorre in questo genere di testi arcaicizzanti (v. anche *K. Gošāyeš wa Rahāyeš*), essa è formata sul calco del mp. *pat aδyārīh*.

[21] Salmān è, quindi, la forza spirituale opposta a quella della gravitazione, del peso, che è la legge propria al mondo delle tenebre che si stende al di sotto del secondo *barzaḫ* (v. *Questione VI*, note 14 e 15).

[22] v. *Questione I,* nota 5.

[23] La traduzione letteraria dovrebbe essere «... hanno nuovamente manifestato...», ma l'uso frequentissimo dell'attivo per il medio ed il passivo in tutto l'*U.K.* ed il fatto che il soggetto logico di tutta la frase sia Salmān fanno preferire la traduzione passiva. In tutto il brano seguente le punizioni date ai dèmoni sono determinate da una sorta di ingenua assonanza coi nomi dei delitti compiuti (*kāhenī-ahan; dāvarī ... dār;* ecc.).

[24] È possibile che nel passo echeggi la reminiscenza delle ingiurie patite dal Cristo sulla via del Calvario, nel qual caso la mediazione di questo ricordo potrebbe essere manichea o cristiana, non islamica. Si noti che, dal f. 179 al f. 184, la sintassi è fortemente trascurata: si alternano, col medesimo soggetto, verbi al singolare ed al plurale, con significati attivi e passivi, senza distinzione.

[25] Variante: C *sīmyāné,* H *bīmāné,* «disonorato» ?

loro che dissero il Re Eccelso fatto di rame [26] Egli fece rame; tutti coloro che si raffigurarono il Re Eccelso... *Ǧ Ǧ* (?) Egli di loro creò il piombo (*arzīz*) [27]; di coloro che con Lui fecero disputa (*dāvarī*) Egli creò il legno (*dār*) e gli alberi; tutti coloro che si comportarono in modo iniquo (*ǧaur kardand*) col Re Eccelso
182 Egli trasformò in gemme (*ǧawāhir-hā*) //182// di ogni specie; tutti coloro che di Lui fecero ludibrio (? - *be-šādīhāy*) Egli trasformò in bestie selvagge (*bahā'im*), belve ed animali domestici; tutti coloro che chiamano impostore (*be-tarrār bar ḫʷānand*) Iddio Eccelso Egli fece di loro uccelli (*ṭuyūr*); tutti coloro che fecero lacerazione del Signore (*darīdgī-yi* [28] *ḫodāvand mī-kard*) Egli li rese un'eco (« voce remota », *be-āvāz-i dūr kard*) e tutti coloro che presero in ischerzo la parola del Re Eccelso (*har ké soḫan-i taᶜālà be-marīdand*) [29] Egli li trasformò in serpenti (*mār*); tutti coloro che dissero arrogante (*mubāhī*) il Re Eccelso Egli trasformò in pesci (*mahī*); di tutti coloro che vollero infamarLo, Egli ne fece mota (*ḏurrat*); tutti coloro che vollero morderLo Egli trasformò in lupi e jene; tutti coloro che compirono male azioni contro di Lui, li mutò in porci ed orsi; da tutti coloro che resero a se stessi dolce (*be-ḫʷod šīrīn kardand*) il male del Re
183 Eccelso //183// Egli creò i leoni (*šīr*): [insomma], chiunque ebbe qualcosa a dire su di Lui, Egli lo rese secondo quello che diceva. Se dovessimo descrivere tutte [queste trasformazioni] il Libro uscirebbe da limite e misura. [In riassunto], Egli ha creato questo mondo così come è costituito, di monti pesanti, di deserti remoti e vasti, di mari profondi, di belve, di animali domestici e selvaggi e di uccelli, traendolo dalla sostanza delle sei gerarchie [ribelli].

Egli privò questo mondo di ogni colore, sicché per un certo

---

[26] *Mesīné*. Variante: C *musāha* (forse per *musāhala*?) *wa muǧādala*; H *masāliḥ wa muǧādala*; L *mas'ala*; Z *muḥādala* (evidentemente per *muǧādala*).

[27] Z *zarī*, « aureo »; L e H *az rīz* (evidentemente per *arzīz*).

[28] Variante: Z *be-dān-kī*; L *darandekī*; H *darīd-kī* (per queste ultime due varianti si consideri la coincidenza grafica di *kāf* e *gāf*, nella scrittura persiana anteriore al XII sec.).

[29] Nella sua edizione dell'*U.K.* W. Ivanow formula l'ipotesi che *mārīdan* sia connesso con la radice a. ir. *hmar*, « colpire », « infrangere » ecc., donde il Gabrī *martwun* (p. 15). Aggiungo che questo verbo inusuale potrebbe anche essere un incoativo o un denominativo di un i.a. *māra*, col significato secondario di « ostacolo », « opposizione » (ancora esistente in sanscrito classico, cfr. Sh. Apte, *The Student's Sanscrit-English Dictionary*, Poona 1890, p. 677), oltre a quello primario di « uccisione ».

tempo nel mondo non ci fu né luce né oscurità, in tal modo che su questa terra non vi era né tempo, né nome, né anima (*illā*
184 *čonān-ké waqt-o nām-o ǧān andar-i īn zamīn* //184// *na-būd*): essa era secca e disfatta (*ḫošk-o pūsīdé būd*)[30]. [A questo punto] il Re Eccelso mandò sulla terra una schiera di quegli spiriti ribelli che, essendo in forte miscredenza, si erano arrestati all'epoca di Malakūtu'l-aᶜlà (*bar Malakūtu'l-aᶜlà māndé būdand*)[31], e così fu come se s'insufflasse spirito nel mondo (*hamčūn rūḥ dar ᶜālam damīd*). E così la vita della carne, delle piante (*urvar*)[32] e della vegetazione, si trasse tutta dalle entità di quel Maledetto (*az gouharān-i ān laᶜīn*) dalla schiatta (? - *ḥinna*)[33] di ᶜAzāzi'īl. Così lo spirito di crescenza (*rūḥ-i nāmiyya*) si sparse su tutta la terra[34] ed il Re Eccelso ritenne necessario sottrarre un'[altra]
185 entità da ᶜAzāzi'īl //185//, che Egli rimanifestò come i sette colori: rosso, nero, azzurro (*kabūd*, o « verde » ?), viola, blu, giallo [e bianco]. E questo [Spirito] denominò « nuvola » (*abr*), allo scopo che questi portasse le acque ai rivi ed ai fiumi e [questi], da parte loro, le spandessero sulla terra in modo da mantenere la terra umida e fresca. Il vapore, nel mondo spirituale (*be-rūḥāniyyat*), è l'Angelo (*fereštè*)[35], a cui il Re Eccelso diede l'incarico di sovraintendere alle nuvole. *A fede, secondo la parola di Lui — che sia esaltato! — « ... il tuono e gli Angeli celebrano la lode Sua »*. (XIII, 14).

E pertanto queste bestie ed animali, piante e vegetazione e forme corporali (*kālbod*) sono parimenti [tratti] dal *kundew* di

---

[30] L'Ivanow legge (*op. cit.*, p. 456) *jūshīda*, « *ruguese* », che, semmai, dovrebbe significare « *bouillie* ».

[31] Il peccato, quindi, consiste per gli spiriti ribelli nel non voler evolvere da un ciclo a quello successivo. Ciò implica il fatto che i *dawr* storici abbiano una correlazione con *dawr* metahistorici propri al mondo celeste. Soltanto che il rapporto non può essere strettamente temporale, bensì di archetipo e tipo, dato che il tempo cronologico comincia ad esistere solo sulla terra (v. fine f. 183) e non « in cielo », ove tutte le categorie sono contemporanee, il « prima » ed il « poi » essendo sostituiti da una relazione gerarchica.

[32] v. *Questione I*, nota 5.

[33] v. *Questione VI*, nota 5.

[34] Cfr. con la concezione manichea circa l'origine ahrimanica del mondo vegetale, in cui alla direzione ascendente della luce-etere imprigionata entro piante corrisponde l'opposto peso della materia accumulata fuori (v. H. C. Puech, *op. cit.*, p. 80 et bibl. in n. 325, p. 173). Cfr. ff. 185-6.

[35] Ripete il concetto a cui le note 21 e 34 *supra;* se la sostanza concretata in materia « pesante » è di origine ahrimanica, la direzione verso l'alto (quella del vapore-Angelo) è, invece, propria al mondo divino.

186 //186// Ahrīman (*az kundew-i Ahrīman and*)[36]. E anche ora è Ahrīman colui il quale appare mediante la nuvola ed il tuono, alimentando le sue stesse creature per ordine del Re Eccelso (*rūzī-yi āfarīdegān-i ḫʷīš mīresānad be-amr-i malik-i taʿālà*) ».

Ǧābir disse: « O mio Signore, che prova vi è circa quello che si dice, cioè che le nuvole [compaiono per] ordine del Supremo?».

Bāqir rispose: « È vero ciò che si dice. [Cioè:] l'atomo di luce della divinità (*ḏarra-yi nūr-i ilāhiyyat*) che è stato mandato nella sfera della spiritualità (*be-hanǧār-i rūḥāniyyat*) con l'ausilio materiale di questa nuvola (*be-yārī-yi īn abr*)[37] è veramente volizione del Supremo (*amr-i Aʿlà-st*), però questa nuvola [particolare] è sostanza di ʿAzāziʾīl (*gouhar-i ʿAzāziʾīl ast*)! O Ǧābir, se questa nuvola non fosse sostanza di ʿAzāziʾīl, la luna ed il sole, [che appartengono] all'ordine dei due Divini Consessi[38], non verrebbero celati agli Spiriti Dissidenti (*be hanǧār-i do dīwān az*
187 *muʿtariḍan na pūšīdī*), [cioè agli uomini]. //187// [ʿAzāziʾīl], in questo microcosmo, si manifesta nuovamente secondo i sette aspetti (*haft čehré*): cattivo pensiero, voluttà e desiderio, dubbio e suspicione[39]. Egli nasconde lo splendore dello Spirito di Fede (*rūḥuʾl-īmān*) ed il Sole Intellettuale (*Āftāb-i ʿaqlī*) allo Spirito dei Cuori (*rūḥuʾl-qulūb*)[40]. Questa nube è sottoposta alla Luce

---

[36] Cfr. note 34-35 *supra*: circa il *kundū/kundew* v. *Introduzione*, nota 29. Il concetto della ahrimanicità della sostanza, che serve da substrato per la manifestazione, divina in quanto volizione pura (*amr*), è confermata esplicitamente dal passo seguente, relativo alla produzione delle nuvole e dei lampi (f. 186 fine).

[37] Circa l'uso dell'espressione *be-yārī* v. prec., nota 20; quanto alla concezione esposta dal passo, v. le precedenti note 34, 35, 36.

[38] Il sole e la luna non sono concepiti come corpi materiali creati con la sostanza degli angeli caduti, ma come esseri divini. Cfr., a tale proposito, la teoria manichea riguardante i due corpi celesti, in C. H. Puech, *op. cit.*, pp. 79-80.

[39] Il testo enumera solo cinque dei sette aspetti di ʿAzāziʾīl: essi però sono sufficienti per venir considerati come l'opposto delle virtù che formano le cinque membra del manicaico Padre della Grandezza, cioè: *noũs, énnoia, phrónēsis, enthýmēsis, logismós* (cfr. *Kephalaia*, I, p. 76; 19-23; Geo Widengren, *The Great Vohu Manah* pp. 21-22, *Religionens Värld*, Uppsala 1945, pp. 102 ff.; Burkitt, *Religion of the Manichees*, Cambridge 1925, p. 35).

[40] *Rūḥuʾl-īmān* e *Āftāb-i ʿaqlī* costituiscono i due poli della resurrezione dell'uomo, come i manicaici Madre della Vita e Spirito Vivente, identificato, quest'ultimo, in alcune versioni iraniche, a Mihryazd, cioè l'Ente Solare per eccellenza (ciò che permette di omologarlo all'*Āftāb-i ʿaqlī*) (v. C. H. Puech, *op. cit.*, pp. 78-9). La funzione di ʿAzāziʾīl-Ahrīman consiste nel celare questi due Spiriti salvatori alla vista dell'*ego* umano,

del Re Eccelso nel Macrocosmo, allo stesso modo in cui questo corpo è sottoposto allo Spirito. Ché, anzi, la nuvola, la quale è volizione del Sublime, è lo Spirito di Vita Cosciente (*rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa*), secondo i colori di nuvola, tuono, folgore e luna e la sua pioggia è la Scienza di Luce (*ᶜilm-i nūr*), la sua terra è il cuore, il suo cielo è lo Spirito di Fede, il suo firmamento è il Verbo (*nuṭq*). « *E ognuno plana nella sua sfera* ». (XXXVI, 40).

188 Ǧābir //188// disse: « O mio Signore, dichiara compiutamente la dottrina che hai lasciato in sospeso circa il significato del Macrocosmo (*ᶜālam-i bozorg*) ». Bāqir rispose: « O Ǧābir, allorché tutte queste nuvole mantennero il mondo umido e fresco e questo divenne dei colori verde e giallo e trasse in alto le piante e la vegetazione verdeggiante, non vi era alcuno che mangiasse le piante, in modo che esse venissero sottoposte alla Forza di Crescenza (*ké be-quwwat-i nāmiyya bar-basté būdand*) [per rinnovarsi]. Quell'entità che per seconda volta fu ribelle al Re Eccelso si insinuò nella [forza di] crescenza e si allogò nel cuore degli animali, [così che] tutto ciò che essi assorbivano veniva divorato dallo Spirito Senziente contemporaneamente (*rūḥ-i ḥissiyya*); in tale modo tutti e due (lo Spirito di Crescenza e lo Spirito Senziente) si rivoltarono sotto l'influsso di quello Spirito
189 Ribelle[41] //189//. Gli Spiriti Dissidenti, che si trovavano nel velame color celeste, [vi restarono] lodando Iddio. Ma non era tollerabile per la giustizia di Dio che i Puri ed i Sinceri ed i dubbiosi in quella sfera di potenza si trovassero ad occupare il medesimo rango.

Allora il Creatore Eccelso disse a questi Spiriti Resistenti: « Io voglio creare l'umanità in questo mondo, conferendo a lei la potestà ». *A fede, secondo la parola di Lui — che sia esal-*

---

ossia lo Spirito dei Cuori, *rūḥuʾl-qulūb*, allo stesso modo con cui, mediante le nubi, cela la visione del sole e della luna alla terra. Il brano seguente dichiara, in maniera abbastanza sconcertante, seppure esplicita, che questa funzione di ᶜAzāziʾīl è voluta dallo stesso Re Eccelso (*amr-i aᶜlà-st!*): anzi, in quanto *enérgeia*, viene identificata addirittura allo Spirito di Vita Cosciente! Risulta, quindi, che *è il Re Eccelso a volere l'oscuramento del mondo affinché, vincendo la tenebra, esso compia lo sforzo per reintegrarsi a Lui!*

[41] T. *rūḥ-i munkarān*, lett. « spirito dei negatori ». L'origine ahrimanica del regno vegetale e di quello animale viene spiegata secondo una teoria che è il riassunto, addolcito, della nota dottrina manichea (cfr. C. H. Puech, *op. cit.*, p. 79; *fragm. Turfān* T III 260, in *Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wissenschaften*, 1933, p. 486, pp. 508-511).

tato! — «*Or ecco, disse il tuo Signore agli Angeli,* «*Io metterò sulla terra un vicario*». *Ed essi risposero:* «*Forse metterai*
190 *//190// in essa chi si corromperà in essa e vi verserà sangue, mentre noi eleveremo le Tue lodi e Ti santificheremo ?* » (II, 28).

Allora Salmānu'l-kabīr, Bā-Ḏarru'l-kabīr, Miqdād, ʿUmmār, Ǧundab, Bā-Huraira e Bā-Kumail, i Naqīb ed i Nağīb dissero: «*Iddio fa quello che vuole*» (II, 35) « *e ordina ciò che Gli piace* ». (V, 1). (segue parafrasi persiana:)

«la facoltà di ordinare e comandare appartiene a Dio: Egli fece ciò che volle e compie ciò che vuole, e, con ciò, Egli conosce ciò che più convenga ai migliori ed ai peggiori». Ma quegli Spiriti Dissidenti dei sette Velami dei quali un gruppo per ogni Velame aveva reso testimonianza [sulla sovranità d'Iddio] (v.
191 *supra*) se ne ristettero silenziosi. //191// Essi trovarono ancora [una] via di salvezza. *Il Profeta ha detto — su di Lui la pace!* — «*chi tacque si salvò!*». Però gli altri Dissidenti dissero: «Non è opportuno, o nostro Signore, che Tu [mandi - ?] persone in questo mondo per dare inizio alla corruzione, alla rovina ed allo spargimento di sangue. Se lo scopo è la lode [di Dio] noi faremo la Tua lode, santificazione e glorificazione come Ti è dovuta».

A questo punto il Re Eccelso disse: «Il vostro peccato è andato troppo oltre. Bisogna che voi stiate al di sotto del Velame color celeste! Io so a cosa giunga la vostra condizione (*ḥal*), ma voi invece non lo sapete. «*In verità Io so ciò che voi non sapete*». (II, 28).

192 Quindi //192// questi Spiriti Dissidenti, alzando grida e lamenti, dicevano: « Perché mai abbiamo dato questo consiglio, che si è tradotto in nostro malanno ? ». Dal mezzo di loro un gruppo si ricredette e fece ammenda, chiedendo intercessione e gemendo presso il Re Eccelso. «*Non invocate quel giorno una sola perdizione, ma invocatene molte!*». (XXV, 15).

Il Re Eccelso perdonò loro e separò da loro quel dubbio [42],

---

[42] Il «dubbio» (*šakk*) come accidente causale della caduta degli Angeli e sostanza per la creazione dell'umanità sulla terra è un elemento caratteristico della cosmologia ismaelita (riassunto da H. Corbin, *Le Temps Cyclique*, pp. 183-196). In breve, si tratta di questo: la causa della caduta risiede nell'illusione che ha l'Angelo di essere lui l'attuazione del proprio essere, per cui, prendendo coscienza del suo essere particolare, si se-

dal quale creò anima e corpo (*ǧān wa tan az-ū biyāfarīd*) e li diffuse su tutta la faccia della terra. *È parola di Lui — che sia esaltato! — « E creò i ǧinn dalla parte sottile del fuoco »*. (LV,
193 14) Il nome di //193// Unitarî (*muwaḥḥid*) fu dato a questi Spiriti Dissidenti. Gli altri Spiriti Dissidenti che erano restati indietro non piansero né si lamentarono e neppure si raccomandarono [per il perdono], soltanto pronunciarono la lode del Re Eccelso, finché, trascorso un certo tempo, sollevarono il volto verso il Re Eccelso e gli domandarono: « O Signore, che cosa ordini per noi, che abbiamo oppresso noi stessi? ». « *O Signor nostro, abbiamo iniquamente trattato noi stessi e, se non ci perdoni e non avrai misericordia di noi, saremo entrambi noi due perduti!* ». (VII, 22) (parafrasi persiana): « O nostro Crea-
194 tore, sii [in modo] che anche noi ci convertiamo //194// ed assolvici col Tuo stesso perdono, oppure avvenga che siamo dello stesso peccato! ».

Il Re Eccelso, dal Suo « essere-di-compassione » (*az kaun-i baḫšāyeš-i ḫʷīš*)[43], disse a Salmān: « Togli questi spiriti dissidenti dalla cupola celeste e trasformali in figure celesti ed aeree (*be haykal-i samāwī wa ḫawāʾī*) ». Allora Salmānuʾl-qudrat li ridusse in forma di aria (*be-qālib-i hawā bord*) e li trattenne nel mezzo dell'atmosfera. Due a due si accoppiarono (*dogān*-o *dogān be-ham*

---

para dall'atto eterno che è la « messa in esistenza » (*ibdāʾ*) del Pleroma: tale stupore si traduce in un'immobilizzazione che lo « pone al passato » (*taʾaḫḫur, taḫalluf*). Il ritardo introduce, quindi, un'opacità nell'elemento di pura Luce (op. *cit.*, p. 195), che è l'immagine di Ahrīman, nascente entro l'essere angelico (v. Sayyid-nā Idrīs ʿImāduʾd-dīn, *Zahruʾl-Maʿānī* (ms. inedito) cap. XIII). Il tempo di questo stato di dubbio, di questa « messa al passato », corrisponde al periodo dell'emanazione delle altre sette Intelligenze, o Sette Verbi divini, l'immagine celeste dei quali è riflessa nei sette cicli terrestri dell'umanità di cui egli è l'Angelo.

[43] A parte il fatto che *baḫšāyeš* è la traduzione, in persiano, di uno dei due attributi di Dio, la *raḥmat*, contenuti nella *basmala* (*baḫšandé* = *raḥmān*), la singolare teoria di un « Essere-di-Misericordia » emanato da Dio, che operi come una persona, riporta al contiguo ambiente mahāyānico, ove appunto si postulano due forme, reciprocamente complementari, per la manifestazione del *Dharma*, o la Legge, da parte del Buddha: la gnosi, *prajñā*, e la compassione, *karuṇā* (che è il « mezzo », *upāya*, per eccellenza), entrambi articolati in una serie di figure divine emanate dalla Pentade Suprema. L'Essere-di-Compassione è appunto quello che riporta gli uomini sul cammino verso l'Illuminazione (*bodhi*) (cfr. *Aṣṭādaśasahāsrikā-prajñāpāramitā*, ed. E. Conze, Roma 1962, V, 1,9 - f. 218 b, p. 14; v. anche *Abhisamayālaṅkāra*, ed. E. Conze, Roma 1954, I, 62 - VIII, 5), funzione liberatrice che lo stesso « essere » compie nell'*U. K.*, v. *post.*

ğoft budand) [44] e crearono simili a se stessi fino a completare il
limite e la misura [previsti per loro]. Allora l'Eccelso Dio com-
parve in mezzo a loro per [ricevere] il *tasbīḥ* dovutogli, facendo
la medesima professione che aveva fatto al [periodo di] Mala-
kūtu'l-a'là, affinché essi apprendessero quale *tasbīḥ* [gli fosse
195 dovuto]. //195// Essi dissero: « Tu sei il nostro Annunciatore
(*nāṭiq*) ed il nostro Principe (*mehtar*): mostraci chi è quel Si-
gnore vostro, a condizione che voi stringiate con Me un patto,
cioè che, quando vedrete Lui — *Ne sia esaltata la maestà!* —
rendiate testimonianza [della Sua Divinità], sicché possiate venir
inviati al soggiorno dei Puri (*ḫāliṣān*). Chiunque, [invece], sarà
dubbioso o negherà, dovrà venir inviato sulla faccia della ter-
ra » [45]. Tutti quegli Spiriti Dissidenti strinsero il patto con Lui
— *Ne sia esaltata la maestà!* — e restarono soddisfatti. Il Re
Eccelso [allora] disse: « Io sono « Iddio Massimo » (*anā'l-lāhu*
196 *akbar*) //196// (parafrasi persiana): [cioè], quell'Augusto si-
gnore, che voi ricercate, sono Io! ». A questo punto uscirono di
mezzo 999 spiriti che resero testimonianza sul Re Eccelso [46], di-
cendo: « *Noi crediamo e professiamo!* », (parafrasi persiana):
[cioè] rendiamo testimonianza che Tu sei il Signore misericordioso
e clemente e che Tu sei Colui che ebbe manifestati i sette *dīwān*
e le gerarchie. *Noi crediamo e professiamo* — noi rendiamo
testimonianza ».

Con questa confessione essi si salvarono: « *Chi disse*: " *non
v'è Iddio salvo che Iddio* " puro e purificato entrò nel Paradiso ».
197 //197// E l'umiliazione (*ḏillat*) che era in loro Egli da loro
tolse e ne creò una schiera di *dīv* e di *ğinn*: « *Iddio creò i miscre-
denti dall'umiliazione dei Credenti* » (parafrasi persiana): « creò
Ğānn bin al-Ğānn dall'umiliazione dei Credenti ed i *Dīv* dal-
l'umiliazione dei Provati (*Mumtaḥanān*) ».

---

[44] Variante: « *dar gāh*-o *bī-gāh* (etc.) ... ».

[45] Iddio, cioè, pretende un *tasbīḥ*, non rivolto al Suo essere indeterminato ed ineffabile, bensì diretto all'insieme degli esseri celesti nei quali si personificano i suoi attributi e le sue potenze. Questo *tasbīḥ* è, in effetti, un *tawḥīd*, poiché si tratta di riconoscere l'Unicità divina nella molteplicità delle Sue emanazioni, ritrovando nelle loro immagini quella dell' Uno (*ṣuwaruhum 'an ṣūratihi*, cfr. Idrīs, in n. 42): v. Q. *VI*, n. 21 e 31.

[46] Cfr. con la simile emanazione di *vyūha*, schiere celesti, da parte dell'Essenza Adamantina, *Vajrasattva*, allorché questi impartisce l'insegnamento esoterico, di cui le medesime schiere celesti sono il simbolo vivente (*Guhyasamājatantra*, I, *passim*).

« Una moltitudine dei primi ed una moltitudine degli altri. E quelli che staranno a sinistra — oh, quelli che staranno a sinistra! — in un vento abbruciante ed in acqua bollente e nell'ombra di fumo soffocante ». (LVI, 38-42) Ed il nome di
198 Spirito Provato (*mumtaḥanī*) venne loro //198// dato ed essi
occuparono una gerarchia al di sotto degli Spiriti Unitarî (*muwaḥḥidān*). Sotto questo riguardo, i primi (*sābiqān*) furono [ripartiti] in sette gerarchie (*manāzil*); la prima gerarchia è quella di Salmān; la seconda quella di Miqdād; la terza quella di Bāḏarr; la quarta quella dei *Naqīb*; la quinta quella dei *Nağīb*; la sesta quella dei *Muwaḥḥid* e la settima gerarchia quella dei *Mumtaḥan* [47]. *A fede, secondo la parola di Lui — che sia esaltato! — « I pazienti, i veraci, i devoti, quelli che fanno elemosina e coloro che chiedono perdono ad ogni alba ».* (III, 15).

199 Quanto agli Spiriti Dissidenti //199// che sono restati indietro,
il Re Eccelso ordinò a Salmānu'l-qudrat: « Portali in basso e trattienili in mezzo al mondo (*dar miyān-gāh-i ğehān*)! » - « *Dicemmo: " Scendete assieme da lei, imperocché a voi verrà da me la guida "* ». (II, 36).

Intanto 313 fra di loro si misero a piangere, elevando gemiti e lamenti: come piange una persona che venga messa in prigione, essi piangevano a più non posso. Iddio l'Eccelso perdonò anche a loro e separò da loro quel dubbio e sospetto. Settanta
200 //200// mila angeli creò da loro, dando il nome di « Inviati »
(*mursal*) a quegli Spiriti Dissidenti che erano puri e così diventarono degni, per misericordia e compassione del Re Eccelso. *« Quindi me ne fuggii da voi, perché vi temevo, e mi diede il Signor mio saggezza e mi pose infra gli Inviati ».* (XXVI, 20).

[Quand'ecco che], in mezzo a quei traviati, ai quali *non* [48] fu attribuito il nome di Angeli, comparve Iblīs il maledetto. [Egli, Iblīs] era di quelli dell'umiliazione e, anzi, la volontà di Lui, l'Eccelso, era che Ğānn bin al-Ğānn venisse a cadere nelle mani

---

[47] Corrispondono esattamente, nell'Ismaelismo « ortodosso », ai Sette Verbi Divini, o Sette Cherubi, emanati durante il periodo dello stupore-caduta del terzo Arcangelo, periodo ormai cronologico, che dovrà venire redento con la *qiyāma* finale (v. Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten*, Göttingen 1943, *Text XIII*, 1; cfr. H. Corbin, *Le Temps cyclique*, p. 195).

[48] Emendo « ... *nām-i malā'ika bar-īšān oftād...* » in « ... *ney-oftād...* », perché congruente al senso già espresso.

di lui (Iblīs). Allora il Re Eccelso ordinò a questi nati dall'umi-
201 liazione //201// (*dillatiyyān*) che venissero sulla faccia della terra. Dopo un certo tempo, ordinò ad Iblīs di distruggere Ǧānn bin al-Ǧānn. Allora Iblīs con tutti gli Angeli ed i *Dillatiyyān* mosse guerra a Ǧānn bin al-Ǧānn e tutti furono gettati in quei mari (?). Alcuni si trasformarono in animali marini, altri divennero coccodrilli, serpenti e pesci, altri si fecero bestie selvagge ed uccelli, altri divennero Gog e Magog (*Yāǧūg*-o *Māǧūg*), altri infine divennero madreperla, conchiglie e gesso, e tutto ciò che vi è in questi mari tutto è di quella [medesima] sostanza[49]
202 //202//.

Iblīs apparve in mezzo agli Angeli: tutto il suo corpo e la sua forma dipinti con ogni colore che si trova nei sette cieli e nella terra rese manifesti mentre il corpo e la forma di loro (degli Angeli) era simile al fuoco: essi si gloriavano e si sentivano orgogliosi per queste loro forme ma ᶜAzāziʾīl era mille volte più orgoglioso di loro. Quindi il Re Eccelso disse a loro: « Io voglio creare in questo mondo un popolo e dare a quello un Signore di questo mondo. « *Or ecco, disse il Tuo Signore agli Angeli,*
203 "*Io porrò nella terra un Vicario* (*ḫalīfa*)"». (II, 28) //203//.

A questo punto essi si radunarono in tre gruppi. Uno di questi gruppi disse: « *Iddio fa ciò che vuole* (III, 35): *Egli comanda ciò che Gli aggrada* ». (V, 1) (parafrasi persiana:) il comando appartiene a Dio: tutto ciò che ha voluto Egli ha fatto e tutto ciò che vuole Egli fa. « *Ma non vorrete, salvo che voglia Iddio* ». (LXXVI, 30).

Un altro gruppo disse: « Perché bisogna che Tu crei una persona in questo mondo, che versi il sangue ingiustamente e compia azioni perverse? ». Ed ᶜAzāziʾīl si ribellò e gli altri, nella vana passione della disgrazia sua, sorsero dicendo: « Se Tu manifesterai su questa faccia della terra un'altra persona, noi non
204 ci prosterneremo dinanzi a lei! ». Il Re Eccelso //204// disse: « Voi dovete andare davanti agli Spiriti Dissidenti e, [di fronte a] chiunque sia più versato di voi nella Scienza dei Cieli e delle Terre, e dica il nome delle piante e dei vegetali, prosternatevi! ».

---

[49] Con qualche mutazione, si tratta del motivo manicheo della nascita nel mare di una o più creature, procedenti dal « peccato » dei dèmoni, caduto in basso sotto forma di seme. Cfr. F. Cumont, *Adamas, génie manichéen*, in *Mélanges offerts á Louis Havet*, Paris 1909, pp. 79-82.

A questo punto questi Angeli non conobbero alcuna scienza,
mentre gli Spiriti Dissidenti (cioè Adamo, come essere univer-
sale) spiegarono la Scienza dei Cieli, delle Terre ed i nomi delle
piante, dei vegetali, dei minerali e di quanto si trova in questa
terra. *È parola di Lui — che sia esaltato! — « Ed insegnò ad*
Adamo i nomi di tutte le cose, poi le mostrò agli Angeli ». (II,
29) Allora Iblīs ed il suo popolo, il corpo dei quali era simile
205 a fuoco, si ribellarono //205// e si fecero miscredenti, dicendo:
« Noi non ci prosterneremo davanti a loro, perché noi siamo
migliori di loro ». « *Creasti noi dal fuoco e creasti lui dalla*
creta ». (VII, 11) Il Re Eccelso si adirò per loro e disse: « Deca-
dete tutti da queste forme (*haykal*), perché queste sono inferno
(*dūzaḫ*), così non avrete più motivo di inorgoglirvi, ma resterete
ristretti in corpi neri, angusti, impuri ed opachi » [50].

Allora Iblīs ed il suo popolo dissero: « Abbiamo [pur] com-
piuto atto di omaggio a Te, perché mai Tu non consideri lecito
che lo sforzo (= opera di lodamento) di qualcuno sia effimero? ».
206 Il Re Eccelso //206// disse: « Io non muto la vostra mercede
(*mozd*), e vi trasformerò in donna di vago aspetto (*zan-i nīk-*
čehré) in mezzo ai dubbiosi ed ai peccatori, di modo che li sviate,
impedendo loro di restare sulla via giusta, ed alla destra ed alla
sinistra di loro avvenga la vostra apparizione [51]; dopo di che, a
cagione di questo peccato, vi manderò all'inferno [52]. Resterete
settemila anni in corpi di sangue e carne (*qālib-hāyi ḫūnīn-o*
gūčdīn - sic!) [come] bestie ed animali! ». *È parola di Lui — che*
sia esaltato! — « E di già Noi vi creammo, indi vi foggiammo,
poi dicemmo agli Angeli: " Prosternatevi davanti ad Adamo ", ed
207 *essi si prosternarono, //207//, salvo Iblīs, che non fu di coloro*
che si prosternarono. Disse [Iddio]: " Che cosa ti impedì di pro-
sternarti quando te lo ordinai? " Rispose: " Io sono migliore di
quegli! Tu hai creato me dal fuoco ed hai creato lui dall'argilla! "
" Discendi da questo [paradiso], ché non conviene che tu ti
inorgoglisca in esso; esci, dunque, poiché tu sei dei minori! "

---

[50] L'esperienza del fuoco, già celeste, si capovolge in « veste di angustia » nell'inferno di fuoco.

[51] Dato il senso ovvio, emendo: « ... *az čap-o rāst-i šomā ẓuhūr-i īšān bāšad* ... » in « ... *az čap-o rāst-i īšān ẓuhūr-i šomā bāšad*... », poiché si tratta di far uscire gli uomini a destra o a sinistra del *ṣirāṭuʾl-mustaqīm*.

[52] Si osservi come la tentazione dell'uomo sia « provvidenzialmente » disposta da Dio, e così pure la punizione dei tentatori !

Rispose: “*Attendimi fino al giorno* [*in cui*] *resusciteranno*”. *Disse* [*Iddio*]: “*In verità tu sarai fra gli spettatori!*” *Rispose*: “*E poiché Tu hai ingannato me, io impedirò loro la Via diritta.*
208 *Indi* //208// *verrò loro dalla parte posteriore e dalla parte anteriore, dalle loro destre e dalle loro sinistre, e Tu non troverai la loro maggior parte rendente grazie*”. *Disse* [*Iddio*]: “*Esci di qua, spregiato e discacciato...*” ». (VII, 10-17). Allora il Re Eccelso fece delle schiere di Iblīs corpi tenebrosi (*qālib-hāyi aẓilla*), e fu l'inferno oscuro ove Egli li trattenne; trasformò in corpi « spettrali » (= personali, apparenti, fantomatici, *qālib-hāyi ašbāḥ*) gli Spiriti Dissidenti. *È parola di Lui, che sia esaltato!* — « *Una parte nel paradiso ed una parte nella vampa* ». (XLII, 5) E
209 costà //209// vi fu il giardino del paradiso [formato] di corpi « fantomatici » (*qālib-hāyi ašbāḥ*)[53], mentre l'inferno fu [fatto] di corpi tenebrosi, che era stato creato [dal]l'umiliazione dei Fedeli, la quale era la loro punizione. Se non ci fossero i corpi tenebrosi, non ci sarebbe per loro alcun luogo quaggiù[54]; se non ci fosse la terra, non vi sarebbe alcun luogo in questo mondo per i dotati di corpo fantomatico (*ašbāḥiyyān*), alla stessa maniera che, se in questi corpi non ci fosse il cuore, lo Spirito di Dissidenza (*rūḥ-i muʿtariḍa*) non potrebbe risiedere in alcun luogo entro questa forma corporale; se, poi, in questo cuore non vi fosse la Casa del Sangue (*ḫāné-yi ḫūn*) non avrebbe collocazione l'Adamo Riprovato (*Ādam-i maḏmūm*)[55].

210 Quindi il Re Eccelso disse a questi Esseri //210// Dissidenti (*gouharān-i muʿtariḍān*): « Restate in questo Paradiso corporeo (*behešt-i ašbāḥ*) e mangiate di tutto ciò che per voi Egli ha creato, però non mangiate nulla da questo unico albero (*wa az har-čé šomā-rā amr-i ū-st be-ḫʷorīd illā az īn yek šaǧar ma-ḫʷorīd*) », ciò che significa: « non ponete mano ad atti di fornicazione (*dast dar zinā kardan ma-zanīd*) »[56]. E strinse con loro il Patto (*ʿahd*),

---

[53] L'espressione sembra indicare « corpi illusorî » (qualcosa come i *nirmāṇa-kāya* buddhisti), concreti, cioè, quel tanto necessario per servire da base all'esperienza degli Spiriti Dissidenti, v. *post.*

[54] L'esperienza dello spazio e, pertanto, del tempo, nasce dall'opacità ahrimanica, in cui si riflettono i *loca metaphysica* e le specie, cioè il secondo *barzaḫ*. v. *supra*, nota 21, *et infra, N. Introduttiva*, nota 33, *Questione II*, nota 3, *Questione VI*, 14 e 15.

[55] Personificazione del *rūḥ-i ḥissiyya*, v. f. 312.

[56] Cioè il peccato per eccellenza nel Manicheismo. v. in S. Agostino *Opus impefectum contra Julianum*, III, 172-187; Alessandro di Licopoli,

[dicendo]: « Manderò a voi Ǧibrī'īl, cioè la Guida divina (*hidāyat-i ilāhī*). « Quanto a coloro che Mi seguiranno, non sarà su di loro né timore né afflizione ». (II, 36) Voi rimanete in questo giardino che è [fatto] di forme corporee e guardatevi dal porre mano su quelli [là] che, [fatti] di corpo tenebroso, si aggirano
211 sotto specie di donne //211//. *È parola di Lui — che sia esaltato!* — « *E non avvicinatevi a questo albero, ché allora sareste dei prevaricatori* » (II, 33).

Allora Ǧibrī'īl, che era lo Spirito di Rivelazione del Soglio (*rūḥu'l-waḥī-yi dargāh*) collocò loro nel giardino del Paradiso, [ove] videro un'Immagine (*ṣūratī*) splendente di mille volte mille colori di ogni specie, seduta su un trono, con una corona posata sul capo, due orecchini pendenti dalle orecchie e la spada appesa al balteo, sicché il giardino del Paradiso tutto irraggiò all'apparire della Luce di quella Immagine. Gli Spiriti Resistenti ebbero al-
212 lora la volontà di conoscere //212// chi fosse quell'Immagine. Lo Spirito di Rivelazione[57] mostrò loro che nell'Immagine [procedente] dal Divino Consesso dell'Estremo Limite dei Limiti dell'Eternità Pre-esistenziale, che si era manifestata in questo Paradiso da quella Eccelsitudine di tutte le superiorità, è l'Immagine di Fāṭima, la sua corona è Muḥammad, i suoi orecchini Ḥasan e Ḥusain, la sua spada appesa al balteo il Comandante dei Credenti ᶜAlī ed il suo trono è il Luogo della Potenza (*wa taḫt-eš makān-i qudrat ast*), che è il Soglio del Re Eccelso — *Ne sia esaltata la maestà!* —[58].

A questo punto tutti lodarono ed esaltarono quella figura per tutto lo spazio ed il tempo che essa apparve (*tā čand gāh-o zamān bar āmad*).

---

c. *Manich. opinion.*, 4, p. 7, 21-24; *Škand gumānīk vičār*, XVI, 40-41, p. 255; trad. de Menasce.

[57] Variante: « Spirito delle Tavole », *rūḥ-i alwāḥ*.

[58] L'apparizione di Fāṭima-Sophía, elemento centrale del Pleroma dei Cinque e, sul piano umano, simbolo dell'eterna nostalgia dell'anima umana verso il mondo celeste, è uno dei motivi fondamentali dell'*U.K.* Essa corrisponde, punto per punto, alla manicaica « splendida, bella Vergine di Luce », *gwny'g'gr'w knygrwšn* (F. W. K. Müller, *Handschriften-Reste in Estrangelo-schrift aus Turfān, II Teil*, Berlin 1904, p. 75), che è *l'immagine dell'anima dell'Eletto* (*Fihrist*, ed. G. Flügel, Leipzig 1871, p. 335), quella che, con termine mazdeo, è detta *daēnā*, lo « *inneres Wesen* », « *geistiges Ich* » umano (H. Reichelt, *Awestisches Elementarbuch*, p. 448).

213 Iblīs assunse aspetto di donna[59] //213// e tutti coloro che
appartenevano alla sua schiera presero anche figura di donna,
apparendo quindi agli Spiriti Dissidenti. Tutti coloro divennero
agitati, poiché l'uomo da nessuna cosa è altrettanto turbato quanto
di porre mano a donne. [Allorché] sorse in loro questa libidine
concupiscente (*šahwat-i šahwānī*), congiunsero con loro (le don-
ne) le mani, ed a loro si strofinarono. Trascorsi che furono nove
mesi, un altro essere nacque fra di loro ed il Serpe ed il Pa-
vone (*Mār*-o *Ṭā'ūs*), furono il Secondo ed il Terzo che penetra-
rono nel Paradiso (cioè nel cuore), seguendo l'impulso concupi-
scente di Iblīs [che era il Primo]. Apparendo come... (*ᶜankūrī*)
214 il Re Eccelso li percosse con un grido, cioè: //214// « *Abbiamo
detto: discendete tutti da colà!...* » (II, 36), (cioè, in persiano):
« Ora andate tutti fuori da questo Paradiso, perché adesso dovrete
stare in corpi opachi, stretti e tenebrosi (*be-qālib-i aẓilla*-o *tang*-o
tārīk) », e li gettò da quei corpi [che avevano prima] in [corpi]
opachi, provvedendoli di genitali e di seni. Quando quegli spiriti
dissidenti furono caduti in tali forme opache piansero notte e dì.
[Ma] il principe degli infedeli si manifestò allora in mezzo a loro
come donna e li ingannò, sicché si diedero alla corruzione. Il Re
Eccelso, allora, li colpì con il medesimo grido: « *Poiché tu sei il*
215 *lapidando* //215// *e su di te sarà la mia maledizione fino al Giorno
del Giudizio* » (XXXVIII, 78-79), cioè vale a dire (in persiano):
« voi dovete passare da questi corpi tenebrosi a corpi fatti di
sangue, carne e pelle. Essi furono nel numero di uno in più
(? - *be-ᶜadad-i yek dīgar*). Allora tutti questi Spiriti Dissidenti
piansero e dissero: « O Signor nostro, se dai l'ordine noi po-
tremo essere mondi da questo peccato, pur restando in questa
forma corporale! ». Il Signore Eccelso rispose: « La penitenza
da tale peccato non è possibile, non è permessa [permanendo]
nel corpo, e [pertanto] il dubbio (*šakk*) è presente entro di voi ».
Essi ripresero: « Che cosa ci incombe di fare in modo da puri-
216 ficarci in questo corpo ? ». //216// Il Re Eccelso rispose: « Do-
vete stringere con me quattro patti (*šarṭ*), sì da non restare lungi

---

[59] Anche nel passo citato del *Fihrist* la manifestazione della Vergine di Luce è seguita immediatamente dall'apparizione del Dèmone della Brama e della Libidine, che costituisce, rispetto a lei, l'immagine capovolta nelle tenebre: « ... e appare a lui (all'Eletto) il Dèmone di brama e di libidine ed altri dèmoni... » (*ibidem*).

da me. La prima di queste quattro condizioni è che, qualunque sia la persona o la forma nella quale riconosciate la mia manifestazione, ne rendiate testimonianza in ogni lingua ed in ogni suono (*be-har zabān-o āvāzī*), in arabo (*be-tāzī*), in persiano, in greco (*be-rūmī*), in hindī e sindī[60], in georgiano, in islavo (*be-siqlābi*, oppure *be-isqlānī*, in « siculo » ?) ed in siriano (*be-ṣūratī, sic!*), senza dubbio né esitazione, attenendovi alle prove (oppure « obbedendo agli " episcopi " (*ḥuǧǧāt*) ») ed essendo sinceri (*ṣādiq*). La seconda condizione è che riconosciate gli *Imām* del tempo, Saggi divini e luminosi (*ʿālimān-i rabbānī wa nūrānī*) e apprendiate da loro la Mia Scienza e gli attributi e virtù mie
217 //217//. La terza condizione è che siate l'un l'altro fratelli, dediti corpo e anima uno all'altro, pronti a sacrificare beni, aspirazioni, ed a versare il vostro sangue in olocausto alla religione ed ai correligionari, mantenendo concordi nella rettitudine la vita religiosa ed il mondo; non assumendo per sé la via dei cattivi e dei prevaricatori; non avendo in comune con loro né la vita esteriore né quella interiore (*ẓāhir wa bāṭin*), né cibo né [altro] commercio, testimoniando invece l'un con l'altro e, per quanto sia nei vostri mezzi, di aiutarvi l'uno con l'altro, sicché la fratellanza
218 //218// operi nel momento in cui rendiate testimonianza [che] « *Certamente i fedeli sono fratelli* ». (XLIX, 10).

Queste tre condizioni sono la triplice professione di fede nel[la Divinità del] Re Eccelso; la prima nei [Suoi] Profeti; la seconda negli *Imām* del Tempo; la terza nei Fratelli di Fede (*bar barādarān-i dīn*).

La quarta condizione è quella di non essere assorti nel godimento e nel peso della vita mondana e di non fruire di qualsiasi cosa che sia per voi oggetto [di desiderio] (oppure: di non fruire di ciò in cui siate intenti, *az har-čé šomā-rā morād ast ma-ḫʷorīd*).[61]

Però, se voi professerete le tre testimonianze, relativamente alle quali vi ho parlato di tre condizioni, vi renderò lecito que-

[60] Sembra un'endiadi, generica, piuttosto che l'indicazione di due lingue distinte, tanto più che, all'epoca della redazione dell'*U.K.*, non era ancora il caso di parlare di *hindī*, idioma enucleatosi dallo *kharī-bolī* non prima del XII secolo.

[61] Cioè la rinuncia del fruimento soggettivo dell'azione in cui si sia intenti, principio caratteristico di numerose sètte ascetiche indiane, specialmente di quelle *vāmācārin*, sia buddhistiche che śivaite o viṣṇuite.

st'[ultimo] fruimento (*īn yekī ḫ^{w}ordanī bar-šomā ḥalāl konam*)
e vi perdonerò, riconsegnandovi il paradiso eterno » [62]. *È parola*
219 *di Lui — che sia esaltato!* — //219// « [*Quanto a coloro che*
credettero] *ed operarono rettamente, li introdurremo nei giardini,*
sotto i quali scorrono i fiumi, ed ivi permarranno eternamente ».
(IV, 60) Altrove si dice: « *Compia allora opera buona!* ». (XVIII,
30) Altrove, ancora, dice: « ... *soddisfate alla promessa verso di*
Me ed Io soddisferò alla promessa verso di voi! ».

Però, quando ebbero stretto questo patto, calò su di loro la
dimenticanza e tutti loro caddero sulla terra in mezzo al[le cure
del] mondo. Passati che furono quarant'anni alcuni fra di loro
220 cessarono di osservare le condizioni pattuite //220// ed uscirono
dalla Via, obbedendo all'ordine di Ahrīman, e posero mano al-
l'albero [vietato], ove provarono gusto e piacere: la dolcezza
della libidine compì in loro la sua opera. E tutto ciò che era in
forma « fantomatica » (*har-čé dar ašbāḥ būdand*) divenne per
loro forma [fisica] di carne e sangue (*qālib-i gūčdīn-o ḫūnīn*
bar-īšān padīd āmad) [62a], secondo sette [arti o] strumenti (*az*
haft ālat) ed ogni strumento secondo un particolare colore ed un
particolare Divino Consesso: le ossa da[lla sfera del]l'Ilāhiyyat;
il sangue da[lla sfera della] Malakūtiyyat; la carne da[lla sfera
del]la Rabūbiyyat; le vene da[lla sfera del]la Ǧabarūtiyyat; i
grassi (*pīh-hā*) dal[la sfera del]la Lahūtiyyat; la pelle da[lla sfe-
ra del]la Nūrāniyyat; i capelli da[lla sfera del]la Rūḥāniyyat [63];

---

[62] Sembra voler dire che l'atto sessuale è permesso, a condizione che si compia il triplice riconoscimento.

[62a] La nascita della corporeità « fisica » da quella « fantomatica » è, quindi, il risultato dell'ulteriore caduta dell'uomo in preda alla brama per l'oggetto, il cui limite estremo è rappresentato dall'atto carnale, in cui egli oblia la propria origine divina e « vuole » il corpo come realtà della sua esperienza.

[63] Corrispondenza, quasi identica, si ritrova nel Mazdeismo tardo e nel Manicheismo. v. A. Götze, *Persische Weisheit in griechischem Gewande. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee*, in *Zeitschr. f. Indol. u. Iranistik*, 2, 1923, pp. 60-98, parag. 19. « ... *ēn-ič paitāk kū har pēšak i martōmān mēnūkē* X^v*ēš. gyān* [*u*] *har rōšnīh* [*i*] *apāk gyān hōš u bōδ u apārīk hač ēn mar ōhrmizd* X^v*ēš, gōš vohuman, raγ u pih artvahišt, astak šaθrēvar, magz spandarmat, Xōn horδat, u mōδ amurδat* X^v*ēš hēnd* ». (« Anche questo è stato rivelato: che ogni specie nell'essere umano appartiene ad un ente celeste. L'anima e tutta la luce insita nell'anima, l'intelletto e la coscienza ed il resto di tale specie appartengono a Ōhrmizd, la carne appartiene a Vohuman, le vene ed il grasso ad Artvahišt, le ossa a Šaθrēvar, il cervello a Spandarmat, il sangue a Hōrδat ed i capelli ad Amurδat »).

[tutti questi elementi costitutivi del corpo umano, in tal modo,] sono venuti ad esistere per costoro [per gli Spiriti Dissidenti].
221 //221// Ad ogni essere che si trovò in [tale] corpo oscuro come donna apparvero il cunno e le due mammelle. [Iddio] collocò il cuore in mezzo alla forma corporea, così come la terra è in mezzo ai quattro elementi [ed egualmente] manifestò le quattro dimore (2 ventricoli + 2 orecchiette) in mezzo al cuore [64]. Lo Spirito di Acquiescenza dei Dissidenti, (*rūḥ-i muṭmaʾ-inna-yi muʿtariḍān*), che si denomina Anima acquiescente (*nafs-i m.*), [Iddio lo] collocò[65] nella dimora [cardiaca] del vento (*ḫāné-yi bād*) e quello spirito nascente dalla deviazione degli Inviati (*az ḏallat-i mursalān*) si manifesta nella metà sinistra del cuore, nella dimora del sangue (*ḫāné-yi ḫūn*) e lo spirito che denominano *Dīv* nella metà destra (lo si chiama anche col nome di *Šaiṭān* e col nome di [Spirito] Concupiscente (*ḥissiyya*)), e lo spirito
222 di quei Dissidenti, che //222// in cima alla cupola color azzurro avevano dato testimonianza circa il Creatore Eccelso, i quali sono denominati i Predecessori (*sābiqān*), [Iddio] lo inviò nella metà destra del cuore nella dimora dell'acqua (*ḫāné-yi āb*), affinché fosse nel vincolo [suo] lo Spirito Concupiscente (*sic!*) (*tā dar band-i ū rūḥ-i ḥissiyya bāšad*) e trattenesse l'insorgere della concupiscenza e della vergogna lungi dai Dissidenti, come la diga che è stata posta di fronte e Gog e Magog [66] nella metà sinistra del cuore, [nel]la dimora sanguigna (*ḫāné-yi ḫūnāné*); quello Spirito Speranzoso dei Peccatori (*rūḥ-i mudnibīn-i muntaẓira, sic!*) lo trattenne in cattività (*dar ḥabs bāz dāšt*): questo Spirito è [quello] di quei Dissidenti che Iblīs fuorviò, affinché questo CUORE FOSSE IL MICROCOSMO E LA TERRA DEL MACROCOSMO, l'un l'altro coordinati e corrispondenti (*tā īn del*

[64] Si tratta di un'analogia inversa (quattro elementi *attorno* alla terra - quattro dimore *entro* il cuore), indicante il fatto che la coscienza «imaginale» del cuore (che percepisce, quindi, gli oggetti dal «di dentro») è l'inverso della coscienza mentale relata ai sensi (che percepisce gli oggetti posti «di fuori»), a cui corrisponde il livello «terra» di esperienza conoscitiva.

[65] *Dar ḫāné-yi bād kard.* Il verbo, in questo ed in molti altri brani, è di forma attiva e significato passivo. Questa forma media sembra essere una caratteristica del linguaggio dell'*U.K.* L'integrazione «... [Iddio lo] collocò...» ha il solo scopo di rendere più chiara l'intelligenza del testo.

[66] Nell'*U.K.* lo Spirito Avversario è generalmente doppio (Mār - Ṭāʾūs / Ahrīman - Iblīs), anche nelle sue ipostasi, come questa di Ǧūǧ e Māǧūǧ, del resto già nota così nella tradizione ebraica.

223 *ʿālam-i kūček wa zamīn-i ʿālam-i bozorg //223// be-yek-dīgar rāst-o muwaffaq bāšand)*[67].

Indi lo spirito concupiscente (che) [è procedente] dal godimento dei Dissidenti, foggiò se stesso ad immagine di sposa novella e, col manifestarsi della libidine [insita] in questo spirito, che appartiene alla sfera dei Predecessori (*ké az dīwān-i sābiqān ast*)[68] ... portò fuori di strada, in modo tale che l'uomo da nessuna cosa è tanto fuorviato quanto dalle donne, specialmente quando esse si rifiutano e [poi] si concedono (*ḫāṣṣa ké ʿaff-o raff be-ḫʷīštan be-konand*) e si prendono gioco degli uomini, nel qual caso l'uomo viene tolto dalla sua strada e si dà in mano loro. Questo spirito foggiò il proprio corpo con
224 ogni colore e forma che esista sulla terra //224// per la concomitanza di voluttà e del commercio dello spirito senziente con lo spirito concupiscente e [che], in conseguenza al piacere della libidine, conduce fuori strada. *È parola di Lui — che sia esaltato! — « Ti condurrò all'albero dell'eternità e del*

---

[67] Tutta la cosmologia e la psicologia dell'*U.K.* sono dominate dalla corrispondenza inversa e reciproca di « cielo-cervello » / « terra-cuore », nel senso che, considerando « cielo » e « terra » simboli — rispettivamente — dell'esperienza del macrocosmo (o del mondo degli archetipi) e di quella del microcosmo, essi si simboleggiano reciprocamente nel « cervello », la cui « terra » è il « cuore », e nel « cuore », il cui « cielo » è il cervello. « Cervello » e « cuore » sono, in altri termini, le sedi di due esperienze opposte: quella del macrocosmo, per cui si ha la comunione con le gerarchie, quella del microcosmo, per cui si ha la conoscenza discriminativa e oggettivante delle gerarchie « inverse » (il « cielo inverso » alchemico) nelle entità che presiedono agli organi interni (cfr. *supra*, nota 63; v. G. Widengren, *op. cit.*, pp. 39, 53-54). In questa specie di cosmologia il mondo spazio-temporale non ha più un valore oggettivo assoluto: esso è semplice simbolo (*dalīl*), sussunto illusoriamente nel dato concreto, della relazione fra i due mondi destinata a sciogliersi nell'apocatastasi finale, nella *qiyāma*. Considerare il mondo spaziale come simbolo, non come realtà a sè, significa già restituirlo alla sua funzione di mesocosmo iniziatico (*ʿālam-i dīn*). La brama verso l'oggetto, che ha la libidine come sua manifestazione estrema, significa la paralisi, in una morta esteriorità alla quale non ci si può in alcun modo congiungere, dell'oggetto stesso. Donde la condanna del sesso, ricalcata su motivi manichei (v. *supra*, nota 61, e ff. 223-4).

[68] Il passo può essere interpretato nel modo seguente. Secondo la terminologia ismaelita di *sābiq* e *tālī*, cioè di *ʿaql* e *nafs*, lo spirito umano ed il desiderio sono il riflesso, decaduto sul piano terrestre, di queste due gerarchie, le prime del Pleroma. Nel processo di caduta — v. f. 220, 223 fine e 224, inizio — lo spirito ha ancora la forza di foggiarsi, impulso dal desiderio, un mondo che diventa il limite sensibile alla sua conoscenza, originariamente solo spirituale. Da questa nascono le realtà sensibili, esteriori e discontinue rispetto allo spirito che le sperimenta, senza potersi mai unificare a loro.

regno che non sarà mai consumato! » (XX, 118), poiché questo spirito concupiscente sapeva che avrebbe condotto l'uomo fuori dalla via, in virtù della sua libidine. Lo Spirito Dissidente che si trova nella dimora del vento, volente o nolente, (*kām*-o *nā-kām*) è incline alla libidine ed a lei si unifica. Poiché lo [Spirito] Dissidente non si fece uno con loro (*bā īšān yekī na-būdī*) esso restò nella dimora del vento, finché non fossero trascorsi mille anni in più per i Dissidenti e [quando] la voluttà ed il sapore
225 della libidine //225// ebbe fatto apparizione dal membro degli uomini, esso pretese il godimento delle donne, perché la pioggia non può cadere altro che sulla terra [69], proprio come le nuvole nel macrocosmo che abbiamo descritto [70]. *Anzi, in tale voluttà e godimento è insita la forza che è propria alle nuvole.* Se non vi fosse, nessun uomo vorrebbe aver commercio (*ṣuḥbat*) [71] con donne, né vi sarebbe al mondo il seme della generazione. Se questa forza non fosse entro le nubi non pioverebbe, né nevicherebbe, ed il mondo andrebbe in malora ».

---

[69] Sembra un detto proverbiale, ma può anche alludere alla relazione magica, ben nota negli antichi cicli agricoli, fra *eros,* fecondità e pioggia.
[70] v. ff. 186-7.
[71] Con questo senso il termine *ṣuḥbat* è impiegato nell'India mussulmana e non in Īrān.

QUESTIONE VIII

A questo punto Ǧābir-i ʿAbduʾl-lāh Anṣārī disse: « O Si-
226 gnor mio, //226// spiegami completamente questo fatto! ». Allora
Bāqiruʾl-ʿilm — *ci venga da lui la pace!* — riprese: « Esistono due
speci di nuvole. Una della pura essenza di aria sottile (*az gouhar-i
pāk-i hawā-yi laṭīf*) e un'altra [specie di] nuvola dell'essenza di
ʿAzāziʾīl. O Ǧābir, quando Salmānuʾl-qudrat, per ordine del Re
Eccelso, trasformò tutti i rinnegatori [di Dio] in montagne e
rupi, ri-creò un calore spirituale di sette colori dall'anima e dalla
sostanza di ʿAzāziʾīl (*az ǧān*-o *ǧawhar-i ʿAzāziʾīl ḥarāratī bāz
āfarīd rūḥānī be haft rang*) [1], inviandogli in aiuto i vapori della
terra, in modo che da tutta la terra, dalle montagne e dai mari
(*az hamé būm*-o *bar* [2]-*o daryā-hā*) ritrassero bellezza e splen-
227 dore (*zīvar*-o *danīd*) [3] //227//. Quest'acqua che procede dalla

---

[1] La strana collaborazione fra l'Inviato del Signore, Salmān, e la « creazione » compiuta da ʿAzāziʾīl, l'Avversario per eccellenza, obbedisce al criterio per cui la sostanza ahrimanica viene posta al servizio delle intenzioni divine. Il mondo, secondo la nota concezione manichea, è luogo di tormento ma anche di liberazione per Adamo. L'ambiente per questa liberazione viene preparato da Salmān, che trasforma in « mondo » la luce-calore che ʿAzāziʾīl aveva ricevuto dal mondo divino donde proveniva. In questa complessa simbologia il « calore » costituisce il limite, di là dal quale la luce creatrice diventa volontà divina, da cui la luce stessa trae la sua intima essenza. Un concetto parallelo è quello espresso da Sohrawardī (*op. cit.*, pp. 109-110, 129-130), allorchè tratta dell'opacità, la cui dimensione intellegibile è pur sempre data dall'essere conosciuta dal suo opposto, cioè della luce.

[2] *BR* è leggibile, all'araba, « landa », « terra » (*barr*), e — alla persiana — *bar*, « elevatezza » (*Farhang-i Āmūzgār*, p. 122) e, di traslato, « montagna » (dall'av. *barəzah*, v. Reichelt, *op. cit.*, p. 463).

[3] *Zīvar-o danīd* è un'espressione tipica dell'*U. K.* che non ha riscontro in alcun dialetto iranico vivente. Il tema della « bellezza » (cfr. con la medesima concezione indiana della *śrī*) del mondo è il simbolo della sua funzione propiziatrice per la liberazione dell'uomo (v. *Questione I*). Le varianti al testo sono: Z *zīvār*-o *danīr;* C *zūr-o nīrū;* H *dard-i nīrū* (!).

sostanza dei rinnegatori Egli trae in alto su dai mari e, con la forza dei quattro elementi, fa piovere sulla terra, sicché tutta riceva (parte) della sostanza dei rinnegatori. [Quindi] queste acque sono della sostanza dei rinnegatori, con tutto quello che è stato prodotto dalla generazione (*ḥinna* - ?)[4] di questo maledetto, che Salmānuʾl-qudrat ha trasformato in monti, rupi, piante, vegetazione. Tale [specie di] nuvole mantiene tutte queste cose fresche ed umide, facendo giungere alle loro sostanze quell'alimento che il Re Eccelso ha garantito fino al Giorno del Giudizio.
228 E così come avviene che questo //228// piacere e godimento della voluttà proceda dallo Spirito Senziente, o dallo Spirito Concupiscente, il quale Spirito Concupiscente è la forma (*qālib*) del piacere, godimento e libidine, come il corpo fisico (*ǧism wa ǧasad*) che è forma assunta dallo spirito (*ké qālib-i rūḥ ast*), allo stesso modo [della] nuvola, la quale è forma di Luce Spirituale (*qālib-i nūr-i rūḥānī*), come pure la sostanza creante (*gouhar-i āfarīnandé*) [che] il Re Eccelso diede ad ʿAzāziʾīl nell'evo di Malakūtuʾl-aʿlà[5] è stata anche donata a questo Spirito di Libidine[6].

Il piacere ed il godimento, che sono proprî alla concupiscenza (*laḏḏat-o čāšnī-yi šahwat*) danno aiuto alle quattro dimore del cuore[7], affinché il potere creatore colga la bellezza e la leggiadria

---

[4] v. *Questione VI*, nota 5.

[5] Cioè, tutti questi rapporti fra sostanza (*gouhar, ǧawhar*) e forma (*qālib*) sono la ripetizione, sui diversi piani, del rapporto stabilito da ʿAzāziʾīl fra la sostanza creante donatagli dal Signore Eccelso e la forma da lui imposta a questa, come costrizione fisica. La funzione « provvidenziale » di ʿAzāziʾīl, che nei capitoli più avanzati dell'opera viene chiamato senza ambagi Ahrīman, è adombrata dal fatto che la « sostanza creante » (*gouhar-i āfarīnandé*) gli fu data « all'inizio [dell'Evo] di Malakūtuʾl-aʿlà », simbolo del mondo fisico percepibile (evidentemente, dalla *sĕfīrāh* qabbalistica *Malkūt*, il Regno, o *ʿAṭeret*, la Corona). Il passo afferma, quindi, che *la funzione di ʿAzāziʾīl consiste nell'offrire un supporto fisico al mondo delle percezioni.*

[6] Passo importantissimo per l'evidente rapporto che presenta con simili teorie indiane, del genere *vāmācārin*. Il testo afferma che l'elemento « spermatico » proprio alla « sostanza creante » (v. *supra*) procedente dal mondo celeste è latente nel comune piacere, quale riflesso della Beatitudine divina. Questo passo (a parte le analogie immediate con insegnamenti *vajrayāna* e *śaiva* (cfr. ad esempio: *Tantrasāra*, op. cit., cap. 20; *Vijñānabhairava*, s. 69; *Guhyasamājatantra*, cap. 18), rappresenta un vero e proprio capovolgimento della dottrina manichea su tale argomento, così come ci è stata tramandata exotericamente, pur essendo la sua tesi formulata in una cornice chiaramente manichea.

[7] Oppure: « corroborano le quattro case del cuore » (*az īn čahār ḫāné-yi del yāvarī dehand*, in cui *az* sta per *bé*, secondo l'uso indo-persiano).

229 (*zīvar-o dānīd*) di //229// tutte le membra. I due spiriti [8] allogati nelle metà destra e sinistra del cuore portano se stessi come aiuto [9] al di sopra dell'Anima Dissidente Sensibile (*mu^{c}tariḍa-yi ḥissī*), perché se essi non fossero ubbidienti, quest'acqua mescolata [10] non potrebbe trarsi lungo la spina dorsale.

Allorché questi [due spiriti] fluiscono [11] secondo il desiderio di Lui [12], per la forza di questo piacere e godimento versano tale sperma dalla COLONNA VERTEBRALE UMANA, CHE È IL CIELO, ALLA LUCE DELLA TERRA (*īn āb az pošt-i mardān ké āsmān ast, be nūr-i zamīn rīzad*) [13], di modo che, secondo il

---

[8] Si tratta forse dei *dōnān rōšnān* manichei (cfr. G. Widengren, *op. cit.*, p. 40). È singolare che, trattandosi di due creature celesti, obbedienti al comando del Signore Eccelso (v. *post*), esse abbiano come precipua funzione quella di far discendere sul piano fisico quel liquido che è implicitamente condannato come *āb-i āmīḫté*. Il testo, quindi, è coerente con le premesse: la sostanza è divina, la funzione lo è del pari e così pure il piacere che se ne ricava (v. *supra*) ; il male, l'elemento ahrimanico, risiede nella *direzione* dell'atto, che si paralizza al limite fisico dell'esperienza (nè più nè meno si tratta del medesimo insegnamento esposto dalla scuola *Trika* e da quella *Vajrayāna*, a proposito della pratica dell'*ūrdhvaretas* (v. testi citati alla nota 6; cfr. col precetto della *Sekoddeśaṭīkā*, III° *abhiṣekā*: «.....*bodhicittaṃ na cotsṛjet*.....» («non emetta il pensiero dell'illuminazione», cioè il seme), che deve essere invece riportato in alto — *ūrdhva* — alla sua origine, (cfr. note 13 e 14).

[9] Emendo *be-yārī-yi ḫ^{w}īš barand* in *yārī-yi* etc.

[10] Cfr. nota 8 *supra*. *Āb-i āmīḫté*, in rapporto all'impurità funzionale del mondo terrestre «mescolato» (cfr. col concetto del *gumēžišn* mazdeo, v. *Ayātkār-i Žāmāspīk*, II, 6).

[11] *Šavand* ha qui il senso mp. di «scorrere», non quello attuale, np., di «essere».

[12] Dato il tono generale con cui viene trattato l'argomento è dubbio che, per «Lui», si tratti di ^{c}Azāzi$^{\supset}$īl / Ahrīman: sembra piuttosto il contrario. Tutto il meccanismo dell'operazione è concepito secondo la sua essenzialità divina, come opera della volontà celeste.

[13] Da questo brano in poi la spina dorsale verrà di volta in volta assimilata ora al «cielo», ora al «monte centrale», ora all'«albero di vita», secondo l'antichissima simbologia che si estende idealmente dal *Merudaṇḍa* indiano (attorno al quale si avvolgono i «due spiriti») al *Ďed* egizio («Pilastro sacro ad Osiride che sintetizza gli aspetti dell'Albero sacro sfrondato e della colonna vertebrale. La sua esistenza è attestata già in periodo protostorico nei ritrovamenti di Zaki Sa^{c}ād a Heluan. Fu associato ai riti giubilari che ricorrevano più volte nella vita del sovrano, collegati alla *resurrectio* ed alla rigenerazione dei poteri mediante la comunione con le forze cosmiche. Sotto tale aspetto va ricordata la scena raffigurata nella tomba di Kheriuef a Tebe, in cui il sovrano appare in atto di rizzare un grande simulacro di *Ďed* mediante corde. È talvolta rappresentato con un sole che splende al suo vertice, con senso analogo al sole splendente al vertice dell'Albero di cui ad alcune vignette del Libro dei Morti. I concetti connessi alla colonna vertebrale ed all'Albero influenzano uno dei suoi significati, e cioè quello della «stabilità».» Boris de Rachewiltz, *Il Libro dei Morti degli Antichi Egiziani*, Milano 1958, p. 105-106.). Si tratta,

desiderio delle donne, il corpo [loro] lo trattenga, fino a raggiungere il luogo [necessario alla generazione] [14]. O Ǧābir, non tutte le volte che compaiono le nuvole restano coperti la luna, il
230 sole e le stelle. Ché, anzi //230// quell'atomo di aria (= etere) luminosa (*ḏarra-yi hawā-yi nūrānī*) che, con l'aiuto Suo, procede in modo da poterlo trarre in alto, è un Angelo che muove le nuvole, mentre la folgore è la sua frusta [15]. «*E celebra il tuono la lode di Lui e gli Angeli* [*pure*] *per timore di Lui*». (XIII, 14).

Cioè a dire il fuoco [sprigionato] dal calore della libidine è la folgore delle nubi, e quei sette colori, cioè nero, bianco, rosso, blu, giallo, viola, verde, sono tutti quelli stessi che si sono con-

---

in ogni caso, di una forza «centrale» che, traendosi dall'alto (il «cielo») agisce come «folgore» (v. f. 230) nel mondo della opaca alterità fisica (cfr. Sohrawardī, *op. cit.*, p. 108, *al-ǧāwhar al-ġāsiq*). Il suo puro moto, tuttavia, non viene immediatamente colto dall'uomo nella sua essenzialità unificante «cielo e terra», sorgente di beatitudine, ma percepito attraverso la riflessione senziente che patisce l'alterità, simboleggiata concretamente dalla nascita di una nuova creatura. Tutta la terminologia di questo brano e dei successivi passi rispecchia fedelmente quella delle scuole della «mano sinistra» indiane, perfino nei minimi riferimenti cosmologici («nuvola», «folgore», «etere»), ciò che permette di interpretarla agevolmente nel senso di quegli insegnamento (cfr. *Guhyasamāja Tantra*, cap. 20).

[14] Questa è l'interpretazione più ovvia del passo, che suona «.... *tā be-kām-i zanān / tā in ǧism-o ǧasad bāz dehad / wa mā-dāma bar-ǧāy bāšad*....». Ma, se si integra il testo come segue: «.... *ta be-kām-i zanān resad*», eccetera, si può più congruamente interpretare: «.... affinchè giunga al «desiderio» delle donne, onde questo corpo fisico reintegri, sì da stabilirlo al [suo] luogo....». (Non si può fare a meno di osservare che se questo passo, anziché essere scritto in persiano ed appartenere presumibilmente all'area islamica, fosse stato scritto in sanscrito, o in qualche idioma affine, ed appartenesse all'area indiana, quest'ultima interpretazione sarebbe quella più congruente, alludendo all'esperienza dell'*ūrdhvaretas* (v. nota 8 *supra*), del resto trasparentemente denotata, in seguito, come «.... atomo di etere luminoso che..... procede in modo da poterlo trarre in alto, il quale è un Angelo che muove le nuvole, mentre la folgore è la sua frusta....» — esperienza già conosciuta ai redattori delle *Upaniṣad* medie (*Maitrī-upaniṣad*, IV, 1 — cfr. la nostra traduzione in *Upaniṣad antiche e medie*, Torino 1959-61, vol. III, p. 129) ed ai *tantra* buddhisti e śivaiti (*Sekoddeśaṭīkā*, p. XXIV; *Parātriṃśikā*, pp. 45-52; *Tantrasāra*, cap. 22; *Guhyasamāja*, cap. 20 ecc.). La disciplina a cui si accenna qui tende ad ottenere la reintegrazione del corpo fisico al suo archetipo celeste, mediante la restituzione del seme alla sfera di Luce donde procede (per il simbolo seme-luce nell'àmbito iranico v. G. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, in *Annali dell'I.U.O.*, Napoli 1962, pp. 95-128).

[15] *Wa barq tāziyāné-yi ū-st*, più avanti interpretato senza ambagi come *āteš-i ḥarārat-i šahwat* (!): evidentemente per *barq* si intende, come per il *vajra* mahayanico ed il *vazra* mazdaico (traslato per *X^{v}arənāh!*) quella «..... forza-splendore racchiusa entro le acque in alto ed in basso» (le «nuvole» in questo testo) (G. Gnoli, *op. cit.*, p. 102), cioè la forza insita

templati in se stessi nelle diverse sfere divine [16]; ed ancora que-
231 sto segno (*ʿalāmat*) è restato su di Lui. O Ǧābir, //231// allorché
questa nuvola è [celata] [17] nel [suo] *ḥiǧāb* [18] [e] non è visibile
in alcuna parte, la luna, il sole splendono sul mondo, renden-
dolo fulgente, luminoso e lucente; indi questa nuvola esce dal
suo velame ed il cielo ed il sole e la luna restano coperti ed
insorge un aspro freddo, che pone gli uomini in rischio di morte.
Allo stesso modo in cui compaiono Saggi Divini (*ʿālimān-i rab-
bānī*) ed *Imām* del Tempo, rivelando parole che sono simili a
232 sole e luna, quando appare uno di quei prevaricatori //232//
il Fedele tira il velo e nel firmamento della favella (*dar falak-i
gūyāʾī*) si manifesta una forte collera. Ogni qual volta lo Spirito
di Vita del Cuore (*rūḥuʾl-ḥayāt-i del*) riscalda le porte (?) [19] di
quello Spirito che, con color di luna, è stabilito al di sopra dello
Spirito di Vita del cervello, lo Spirito di Pensiero (*rūḥuʾl-fikr*)
reca ausilio affinché si manifestino da lui la Scienza ed il Contem-
peramento degli Estremi (*mizāǧ-i ġāyatī*). Lo stesso ʿAzāziʾīl,
che denominano Spirito Concupiscente, gettò in questo cuore
opinione arbitraria e brama (*ẓann*-o *tamannà*), [che], come una
cortina, si interposero fra lo Spirito dei Cuori (*rūḥuʾl-qulūb*) e
lo Spirito di Fede (*rūḥuʾl-īmān*), e, [quindi], l'Ispirazione Divina
233 (*waḥī-yi ilāhī*) restò celata allo Spirito dei Cuori //233//, dando
[invece] consenso all'accoglimento della brama; [quindi] su que-
sto cuore cadde l'oscurità ed il traviamento, il sangue del cuore
fu messo in agitazione, tutti i quattro elementi ed il cuore diven-

al seme, che ridiventa cosmogonica allorchè rifluisce « verso l'alto » (v. *supra*), anziché verso il mondo delle forme. Quanto all'interpretazione letterale, se si formula l'equazione, peraltro espressa dal testo, *barq* / *tāziyāné* = *āteš* / *ḥarārat* (-*i šahwat*), *tāziyāné* riacquista il significato etimologico « ustorio » ed « impellente » che gli è proprio, dal verbo *tāzīdan*, « mettere a fuoco », « correre », « urgere », « assalire », « nascere » (Steingass, p. 275).

[16] Sembra indicare l'autoscopia, mediante la quale si contempla in se stesso l'Uomo Primordiale (*al-Insān al-Kāmil; al-Insān al-Qadīm*) articolato nelle diverse gerarchie, quelle stesse che partecipano all'atto cosmogonico sopra descritto.

[17] Emendo «*na īn abr dar ḥiǧāb bāšad*» in «*čūn īn abr dar ḥiǧāb bāšad*». La correzione è giustificata dalla contrapposizione concettuale successiva.

[18] Cioè l'elemento umido, oscuro e freddo passa allo stato immanifesto, all'avvento di quello luminoso, secco e caldo.

[19] T.: *drhay*, leggibile anche *dar-hāyi*, « le porte », o *durr-hāyi*, « le perle », o *darre-hāyi*, « le valli ».

nero assieme una cosa sola [20] e la libidine, come una nube, prese il sopravvento su questo cuore. *È parola di Lui — che sia esaltato —* « ... *Oppure come le tenebre in un mare profondo, coperto dall'onde di sopra, [poi] da [altre] onde, [indi] nubi, [indi] oscurità, l'una sopra l'altra* ». (XXIV, 40).

[20] Il cuore, quindi, si identifica all'esperienza senziente, deformazione della percezione pura, dovuta al sopravvento della brama (« la nuvola che si interpone fra la terra ed i raggi del sole »). Tale, in riassunto, sembra essere il senso dei ff. 232, 233.

QUESTIONE IX

A questo punto Ǧābir-i ʿAbduʾl-lāh disse: « O mio Signore,
ma allora questo Cuore e questo Spirito quando saranno li-
234 berati ? ». Bāqir rispose: //234// « Lo Spirito Acquietato (*rūḥ-i
muṭmaʾinna*), che ha sede in questo cuore, rende testimonianza
della propria divinità (*ḫodāvandī*) e, da questo cuore, va ad assi-
dersi nella Sede del Cervello (*az īn del bar maqām-i maǧz
nešīnad*)... anzi, riconferma in modo definitivo (*qāṭiʿ*) tale testi-
monianza, poiché, [anche] se venisse compiuto atto di adora-
zione (*ʿibādat*) fino al cielo eccelso ed all'ampia terra, non sa-
rebbe a Lui accetto, salvo che per quella testimonianza defini-
tiva (*gavāhī-yi qāṭiʿ*), che Muḥammad nel Corano attribuisce al
retto operare (*be-ʿamal-i ṣāliḥ bar-ḫ^{w}ānad*): « ... *allora faccia opera
buona...* » (XVIII, 110), ciò che significa: « renda testimonianza
definitiva d'accordo con (*bar*) gli *Imām* del Tempo, il viso dei
quali è il Paradiso del Re Eccelso, ed il Verbo dei quali è la
porta del Paradiso ed il fondamento (*maqarr*) di Salmān, luogo
235 di prosternazione //235// degli *Yatīm* [1], luogo di preghiera degli
Angeli, Sfera Celeste (*dīwān*) dei *Naqīb*, palazzo reale (*dāruʾl-
mulk*) dei *Naǧīb*, volta [celeste] (*qubba*) di Adamo, arca di Noè,
aureola di gloria (*ḥulla*) di Ibrāhīm, tavole di Mosè, torre della
fortezza (*gangaré-yi dež*) di Gesù, trono di Muḥammad l'Eletto,
seggio dai trenta piedi del Comandante dei Credenti ʿAlī, giardino
di Fāṭima, verziere di Ḥasan e Ḥusain, Via dei Fedeli, Rifugio
dei *Kerūbī*, Firmamento degli Esseri Luminosi (*aflāk-i nūrā-*

[1] Più che « orfano », *yatīm* sembra qui significare « unico », « incomparabile ». Come è noto, i 5 *aitām* costituiscono presso i *Nuṣairī* il Pleroma mediatore fra il mondo luminoso e quello opaco terrestre, direttamente sottoposti a Salmān, che è la prima persona dei cinque *asmāʾ* (*ʿaql* = Salmān; *nafs* = Miqdād; *ǧadd* = Abū Ḏarr; *fatḥ* = ʿUṯmān b. Maʿẓūn; *ḫayāl* = ʿAmmar b. Yasir). v. *Handwörterbuch d. Islam,* p. 596.

niyyān) e *qibla* degli Esseri Spirituali (*qibla-yi rūḥāniyyān*). Il
236 Re Eccelso dice: « L'intimità (*taqarrub*) //236// e l'affetto
con me non deriva dal fatto che tu volga la faccia [in preghiera]
ad oriente o ad occidente e compia le preghiere [prescritte], ben-
sì l'esser cari a Dio Eterno consiste nel fatto che tu ti volga agli
Imām del Tempo, che abbia in loro fede, che renda testimo-
nianza del loro Essere-luce (*nūrāniyyat*) in ogni manifestazione
di Luce, per ogni gerarchia (*dargāh*) e sfera celeste (*dīwān*), in
ogni essere ed evo (*kawn wa dawrī*), in tutte le sedi di *Ilāhiyyat,*
Malakūtiyyat, Ǧabarūtiyyat, Rabūbiyyat, Azaliyyat[2], *Lahūtiyyat,*
Nūrāniyyat, Rūḥāniyyat, Nāsūtiyyat, Bašariyyat[3] *ed Imāmiyyat*[4];
237 sacrifichi per lui [ogni tuo] desiderio, sangue, ricchezza //237//
e delle afflizioni di questo mondo tu faccia [conto di meri] osta-
coli, come possono essere la morte, la sventura, la fame, le ri-
strettezze, la malattia grave e le piaghe del mondo: quanto te
ne venga di ogni specie, sii paziente e sopportante: uniformati
a loro ed avrai conseguito la prossimità (*taqarrub*) a Dio. Sii
di buona fede ed acquiescente. *A fede di ciò, secondo la parola*
di Lui, che sia esaltato! « *Non è ascesi il fatto che volgiate i volti*
verso oriente ed occidente nel pregare, ma ascesi è in colui che
238 *fida in Dio, nel Giorno del Giudizio, negli Angeli //238//, nel*
Libro e nei Profeti... ». (II, 172) Ed il Giorno del Giudizio è
giorno grande [di] Salmānu'l-qudrat, cioè a dire: « Raccogliete
la fede in questo Verbo e Luce del Vicario del Re Eccelso (*īmān*
ārīd bedīn nuṭq-o nūr-i dāvar-i malik-i taʿālà)[5] poiché è Lui il
Libro di Dio, ché quanto racchiude cielo e terra abbraccia il
Libro di Dio, né alcunché vi è in mare e in terraferma che non
sia nel Verbo ». « *né uno* [*stelo*] *fresco né uno secco che non*
sia nel Libro manifesto... » (VI, 59).

---

[2] Nuova gerarchia introdotta, come quella successiva di *Bašariyyat,* v. nota seguente, allo scopo probabile di completare il numero di 10 gerarchie, secondo il noto schema di Dionigi l'Areopagita (v. *De coelesti hierarchia,* III, 2, in *Patrol. graeca,* III, ed. Migne).

[3] Doppione della precedente gerarchia di *Nāsūtiyyat,* v. nota 2.

[4] La gerarchia di *Imāmiyyat* è « perpendicolare » rispetto alle precedenti, in quanto attua eternamente il loro *ta'wīl* e le riassume. Quindi non è da considerarsi come gerarchia undicesima vera e propria, ma come funzione della decima in rapporto a tutto il processo di emanazione.

[5] Qui *dāvar,* « giustiziere » in senso stretto, assume senz'altro il significato di *waṣī* (v. *Questione VI,* nota 9), secondo l'accezione ismaelita di Legato Spirituale del *Nāṭiq.* Si osservi come, immediatamente dopo, la persona di Salmān venga identificata, in quanto Verbo Divino, al Corano.

QUESTIONE X

A questo punto Ǧābir-i ʿAbdulʾl-lāh Anṣārī disse: « O mio Signore, la testimonianza decisiva dipende da nostra iniziativa (*gavāhī-yi qāṭiʿ be-dast-i mā-st*), oppure dalla grazia e dal calore
239 (*be-naẓar*-o *tābeš*) del Re Eccelso sicché, quando avviene //239// che i Saggi Luminosi (*ʿālimān-i nūrānī*) si siano assisi sulla distesa della potenza (*bar basāṭ-i qudrat*) e venga sollevato il velo luminoso (*pardé-yi nūr*) ed i loro discepoli possano rendere testimonianza, questa occulta conoscenza da dove è sopravvenuta [loro] ? ».

Bāqir rispose: « Tenetevi lontani dall'incompiutezza (*nā-tamām*) dei discepoli come dall'avarizia (*buḫl*) del Maestro! ». Ǧābir replicò: « O mio Signore, spiega il senso di ciò a questo [tuo] debole servo! ». Bāqir riprese: « *Al-amān, al-amān!* attenzione, ché questa dottrina è difficile! per Muḥammaduʾl-Maḥmūd e per ʿAlī al-aʿlà, poiché questa dottrina non è stata dichiarata in alcun
240 libro, bisogna tenerla nascosta. //240// O Ǧābir, allorché l'*Imām* del Tempo ed il Saggio Luminoso dicono il Verbo di Verità (*kalimatuʾl-ḥaqq*) al discepolo [1], esso non è accolto dal discepolo

---

[1] Questa specie di trasmissione di « Parola di Luce » non sembra la comunicazione astratta di una dottrina religiosa, bensì la trasmissione carismatica di qualche particolare *wird* o *ḏikr,* altrimenti non si comprende la necessità di invocare la complessa fenomenologia psichica per la sua comprensione, com'è descritta nel testo. Che si tratti di un *ḏikruʾl-qalb* sembra doversi dedurre dal fatto che il suo ricevitore finale è proprio il *rūḥuʾl-qulūb* (v. *post*).

Dal punto di vista storico, considerando la contiguità geografica ed ideale della zona di diffusione dell'*U. K.* con l'area del Gandhāra e del Kaśmīr, ove in quel tempo fiorivano numerose le scuole buddhiste e *śaiva* di *mantra-naya* - fondate cioè sulla conoscenza ispirata dalla ripetizione (*japa*) delle giaculatorie note come *mantra* (sillabe « spermatiche ») - i dati contenuti in questo capitolo possono rivelarsi molto utili per conoscere l'origine storica delle pratiche estatico-mediative fondate sulla pro-

[se] il suo Spirito dei Cuori (*rūḥu'l-qulūb*) non la riceve entro
di sé, per il fatto che lo Spirito di Vita Cosciente di lui è
« solo » [2]. Quindi, per ordine del Re Eccelso e per grazia e vo-
lontà dell'*Imām* del Tempo, dalla cupola azzurra discende uno
spirito color folgore [3] che si asside nel cervello del discepolo, sul
suo Spirito dei Cuori. E questo Spirito dei Cuori trasmette di-
rettamente il calore ed il verbo del suo Maestro, dandone testi-
monianza sincera ed indefettibile, fino a che, per grazia del Re
241 Eccelso, lo Spirito di Luce (*rūḥ-i roušanī*) //241// discende dal
velo color di luna, assidendosi al di sopra dello Spirito di Prova
(*rūḥ-i mumtaḥina*), che è l'oratore del Maestro (*nāṭiq-i muʿallim*),
mentre lo Spirito dei Cuori del discepolo ascolta questo verbo e
rende testimonianza dell'autorità dell'iniziatore. Però la gerarchia
di costui non ha forza tale da mantenere quel verbo nel tempio
e nel santuario (*dar dair*-o *ḥaram*) [4]. Allora, per grazia del Mae-
stro, lo Spirito di Preservazione (*rūḥu'l-ḥifẓ*) discende dal velame
color del sole e si pone al di sopra dello Spirito di Fede (*rūḥu'l-
īmān*) del discepolo. Allora quel verbo resta nell'àmbito di lui;
tuttavia egli non ha ancora il potere di formulare un pensiero
[riflessivo su tale verbo]. Egualmente, per grazia del Re Eccelso,
lo Spirito di Pensiero (*rūḥu'l-fikr*) discende dal velame color
242 violetto e si asside al di sopra //242// dello Spirito di Preser-
vazione (*rūḥu'l-ḥifẓ*). Però lo Spirito dei Cuori può compiere pen-
samento e riflessione su questo [verbo] e completamente perce-
pisce che cosa significhi la parola del Maestro, ma non può [an-
cora] ripeterla in presenza del maestro. A questo punto scende
dal velame color smeraldo lo Spirito di Dominazione (*rūḥu'l-ǧa-
barūt*), che si asside al di sopra di quello Spirito di Pensiero.

---

nuncia dei particolari *ḏikr* comuni a molte sètte *ṣūfī* sin dal tempo di Abū Yazīm al-Basṭāmī (contemporaneo all'epoca probabile della redazione dell'*U. K.*), discepolo di un maestro « indiano » (!), Abū ʿAlī as-Sindī. In ogni caso il *mantra-naya* è molto simile alla disciplina estatica dei *ḏikr* (v., a proposito dei *mantra*, la bibliografia citata in Jhaveri, *Mantrashastra*, *op. cit.*, e, in de Glasenapp, *Mystères Bouddhiques*, Paris, 1948) sia come tecnica che come risultato.

[2] *Tanhā*, cioè privo dell'assistenza della grazia divina, che poi discende « dalla cupola azzurra su di lui, come spirito color *folgore* », v. *post*, v. nota 3.

[3] A proposito di « folgore », cfr. con la concezione *śaiva* e *vajrayāna* dello *śaktipāta* (*Tantrasāra*, p. 8; *Pratyabhijñāhṛdaya*, pp. 36, 67, 103).

[4] Cioè l'esperienza che balena attraverso l'essere pensante del discepolo non giunge ancora ad imprimerglisi nel corpo di vita, sì da divenirgli connaturata.

Lo Spirito dei Cuori del discepolo [5] se ne invola (*parvāz konad*)
per le membra ed intuisce il chiaro significato nella sfera del-
l'*Ilāhiyyat* (*wa wuḍūḥ-ārī dar dīwān-i ilāhiyyat konad*), di modo
che tale verbo diventa chiaro su quello spirito, però non esce
ancora fuori dal Velame, fintanto che, per grazia del maestro,
non discenda dal Divino Consesso color agata il fervore dello
243 Spirito di Scienza (*rūḥuʾl-ʿilm*) //243// e prenda posto sopra
quello Spirito di Dominazione. E questo è lo Spirito Loquente
(*rūḥ-i gūyā*) e la Luce della Scienza [che] parla al cospetto del
Maestro. Però [ancora] non è completo ed il Maestro non è
soddisfatto. Allora viene lo Spirito d'Intelletto (*rūḥuʾl-ʿaql*) dal
Divino Consesso color fuoco e si asside al di sopra di quello
Spirito di Scienza. In questo momento lo Spirito del Discepolo [6]
afferra chiaramente il significato e diventa completo e perfetto,
ascoltando la parola del Maestro. Eppure così non avviene ancora,
perché l'Anima Senziente (*nafs-i ḥissī*) e lo Spirito di Voluttà
(*rūḥ-i šahwat*) e l'Adamo Riprovato (*Ādam-i Maḏmūm*) possono
trascinare [questo moto conoscitivo] al seguito di loro stessi,
fino a che lo Spirito di Potenza (*rūḥuʾl-qudrat*) appare dalla cu-
244 pola color rubino e prende sede su quello spirito //244// e lo
Spirito dei Cuori del discepolo attira nel cuore quei tre spiriti
peccatori [7] e li manda in perdizione, rovinandoli assieme ai sette
spiriti ribelli (*kāfirān*) che risiedono nei sette organi interni [8]
come il cuore, la testa, i polmoni, il fegato, la milza, la cistifel-
lea... (*dk* - ?) ed i reni: così inizia il ciclo di Iblīs (*dawr-i Iblīs*),
cioè la voluttà va a morire nel pene e nei due testicoli, mentre
questo Spirito dei Cuori veglia di notte e si astiene dal mondo
(*qāʾimuʾl-layl wa ṣāʾimuʾd-dahr bāšad*) [9]. Eppure ancora non è
245 //245// tale da poter ascendere in cielo [: ivi] non giunge
salvo che per grazia del Re Eccelso. Per il fervore del

---

[5] W. Ivanov (*op. cit.*, p. 464) interpreta « *du professeur* », poichè legge probabilmente *muʿallim*, che, assieme a *ʿālim*, è il termine usato qui per denotare il Maestro. Il testo, invece, presenta la voce *mutaʿallim*, « studioso », « ricercatore » (anche « insegnante », però).

[6] Emendo *rūḥ-i muʿallim* in *rūḥ-i mutaʿallim*, v. nota 5 *supra*.

[7] Vale a dire; *nafs-i ḥissī, rūḥ-i šahwat, Ādam-i maḏmūm*.

[8] *Aḫlāṭ*, cioè « misture ». Circa la nascita delle sfere planetarie e degli organi interni dell'uomo, che loro corrispondono nel microcosmo, dal *gumēžišn*, v. in *Škand-gumānīk vičār*, XVI, 10-14, p. 253.

[9] Collegando questo passo, piuttosto enigmatico, con quanto affermato nel capitolo precedente, a proposito della fenomenologia e della funzione della *laḏḏat wa šahwat*, il brano sembra voler significare che questo *rūḥ-i*

Maestro e per l'ascesi del Discepolo lo Spirito Massimo Universale (*Rūḥu'l-akbar-i kullī*) viene dalla Cupola di Biancore e si asside sullo Spirito di Santità (*rūḥu'l-quds*) del Discepolo. E questo Spirito dei Cuori del Discepolo, dalla Casa del Vento, ascende alle gerarchie più alte (*darağātī-yi bālātar āyad*) e permane nella vena jugulare (*ḥablu'l-warīd*), nel petto, [così che] questo corpo diventa lucente e splendente per la Luce della Divinità (*nūr-i ilāhiyyat*), cioè per la Presenza divina (*ẓuhūr-i ilāhī*).

« *O forse quegli, cui Dio avrà dilatato il petto per l'Islām,*
246 *sarà* //246// *sulla luce che gli procede dal suo Signore?...* ». (XXXIX, 23) Però questo Spirito dei Cuori non è ancora tanto potente da poter ascendere fino al cervello. Allora, per ordine e per volontà del Re Eccelso e per grazia dell'*Imām* del Tempo, accorre lo Spirito Supremo (*rūḥu'l-aʿẓam*) dalla Sfera dell'Estremo Limite dei Limiti del Baldacchino del Re Eccelso e si asside al di sopra di quello Spirito Massimo Universale (*rūḥu'l-akbar-i kullī*). A questo punto lo Spirito dei Cuori ascende dal petto al labbro, alla lingua, alla bocca, e si colloca nel Seggio Divino (*sarīr-gāh-i īzadī*). Allora il Maestro si rialza (*bar-ḫīzad*) e rende testimonianza di Lui. Allorché avviene che venga resa testimo-
247 nianza su questi //247//, il Discepolo diventa « compiuto » (*tamām*)[10] in virtù dei dieci Spiriti dei quali si è detto. *È parola di Lui — che sia esaltato!* — « *...questa decade è perfetta...* » (II, 192), ed i dieci versetti del Corano stanno appunto a significare ciò, [così pure] le dieci dignità islamiche (*dah pāyé-yi musalmānī*), i dieci giorni dell'*ʿāšūrā* e lo stesso modo di calcolare che non supera [base] decimale e, quando arriva al dieci, ricomincia da capo. È perciò che denominammo questo Libro « La Decade degli Argomenti » (*ʿašaru'l-maqālāt*), poiché questa qualità non la si trova in altro luogo che in questo Libro.

šahwat precipita e si estingue allorchè si identifica al limite ahrimanico rappresentato dal corpo, mentre il suo prototipo, che è Beatitudine celeste, resta incontaminato ed intatto come Spirito dei Cuori.

[10] Il termine *tamām* appare la traduzione non casuale del sanscrito *siddha*, « colui che ha compiuto se stesso » (attraverso l'ascesi dello *yoga*).

Riassumendo il capitolo, l'economia dell'illuminazione si invera mediante la discesa dello « Spirito-folgore », per grazia d' Iddio, dalla « cupola azzurra » al cervello del fedele, donde invia un raggio al cuore. Questo raggio costituisce pertanto il parallelo con la Colonna di Luce manichea, alla quale si è già accennato (v. *Nota Introduttiva*, p. XLI ss.; *Questione VI*, nota 14).

QUESTIONE XI

248 Allora Ǧābir //248// disse: « Luogo di prosternazione del Gloriosissimo Santissimo, Muḥammad e ᶜAlī, *in verità, in verità,* [*lode a*] *Maḥmūd l'Eletto,* [*al*]*la Sua Famiglia e discendenza e* [*ad*] *Abū'l-Ḫaṭṭāb* ». Indi Ǧābir continuò: « O mio Signore, come bisogna riconoscere il significato dell'ᶜ*āšūrā*? ». Bāqiruᵓl-ᶜilm rispose: « Come ha detto il Profeta: « [*Iddio*] *creò i cieli e la terra nel giorno dell'* ᶜ*āšūrā* », ciò che significa... (segue traduzione persiana del passo coranico)... e in un altro passo dice: « Mise in moto le stelle ed i cieli nel giorno dell' ᶜ*āšūrā* », cioè (interpretazione persiana): tutti gli uomini e l'umanità e le stelle ed i cieli
249 //249// sono stati creati [1] nel giorno dell' ᶜ*āšūrā*, e le stelle ed i cieli in detto giorno furono fatti essere. Quel giorno dell' ᶜ*āšūrā* è [in persona] Salmānuᵓl-qudrat — *ci venga da Lui salute!* —, per mano del quale il Re Eccelso ha creato i sette cieli e la terra, l'uomo e l'umanità tutta, e Salmān assieme ai nove *Bāb,* che assieme fanno dieci, sono i dieci giorni dell'*āšūrā* [2],

---

[1] Letteralmente: « hanno creato » (*āfarīdé-and*). Dalla *Questione VII* in poi il ppf. attivo è frequentemente usato con significato passivo.

[2] Secondo un procedimento tipicamente iranico, la deità particolare è se stessa sommata ai principî che da lei dipendono, o che essa ha emanato. Così il giorno dell'ᶜ*āšūrā* è Salmān, ma Salmān più i suoi nove *bāb,* ovvero i principî metafisici dell'Universo che costituiscono la trasfigurazione angelica dei dieci giorni della decade-unità ᶜ*āšūrā,* rispetto ai quali — come è detto dopo — egli è il Verbo, e quindi li contiene in potenza. È superfluo sottolineare l'analogia con la teoria dello pseudo Dionigi e, ancor più, con l'edificio delle *sĕphīrōth,* tanto è evidente. Salmān, da questo passo in poi, sarà sempre più e contemporaneamente la prima e la decima delle gerarchie, come Verbo e come Angelo archetipo dell'Umanità. Quanto al termine *bāb,* forse questo è il primo testo esoterico in cui esso ricorre col significato mistico e gerarchico. L'Ivanow afferma, difatti che. « .... *the term bāb (Kashī, 322) which is used in the later Ismaili doctrine, was apparently already in existence in the midst of the third/ninth C.* » (*The*

non al modo che si dice, come se Ḥasan e Ḥusain fossero stati il giorno dell' ʿ*āšūrā* (*na īnké mī-gūyand čūn Ḥasan-*o *Ḥusain rūz-i* ʿ*āšūrā būdé-and*)[3]: Ḥasan e Ḥusain congiunsero gli spiriti dei Credenti e degli Infedeli, per mano di Salmānuʾl-qudrat, alla
250 carne ed al sangue[4]. Salmān //250// è lo Spirito di Fede del Trono (*rūḥuʾl-īmān-i* ʿ*arš*) assieme a quelle nove Luci che eternamente Gli stanno accanto. Una è la cautela, l'altra è la modestia, l'altra la fede, l'altra la fiducia, l'altra la certezza, l'altra la sincerità, l'altra la pazienza e l'altra la speranza...: questi sono nove giorni dell'ʿ*āšūrā*. Con lo Spirito di Luce (*rūḥ-i roušanī*)[5] il [numero di] dieci è completo. O Ǧābir, secondo un'altra tradizione, il cielo e la terra che Salmān ha creato sono rispettivamente: il Cielo, il Maestro (ʿ*ālim*) e la Terra, il Discepolo (*mutaʿallim*), mentre Salmān è il Verbo (*nuṭq*) ed i dieci giorni sono i dieci spiriti dei quali si è detto. Questo è il vero senso dell' ʿ*āšūrā* e del Corano. Ambedue sono la stessa cosa ».

Alleged Founder of Ismailism, p. 125). Si ricordi inoltre che, per i *Nuṣairī*, ognuno dei *bāb* è la personificazione di Salmān in un particolare *dawr* (v. Massignon, *Salmān*, p. 36, nota 4; *Hwb. d. Islam*, p. 596).

[3] Diversamente interpretato dall'Ivanow (*op. cit.*, p. 565).

[4] La funzione della coppia al-Ḥasan ed al-Ḥusain, che « congiunsero gli spiriti ..... alla carne », sembra qui identica a quella delle Due Luci (*dōnān rōšnān*, v. G. Widengren, *op. cit.*, p. 40) creatrici manicaiche, calco delle mazdaiche Haurvatāṭ e Amərətatāṯ (cfr. O. G. v. Wesendonk, *Das Weltbild der Iranier*, München 1933, pp. 76-78).

[5] Cioè Salmān stesso.

QUESTIONE XII

251 A questo punto Ǧābir disse « O //251// Signor mio, che cosa è il Corano?». Bāqir rispose: « Il Corano è lo Spirito Enunciante [1], così come dice Iddio: « [*Questo*] *nostro Libro enuncia* (*yanṭiqu*) *sopra di voi la verità* » XLV, 28), ciò che significa che questo nostro Libro è il Verbo e la Parola (*nuṭq-o goftār*) del Vero, allo stesso modo che nel Macrocosmo Salmānu'l-qudrat è Voce (*āvāz*) del Re Eccelso e questo Verbo di Lui deriva dallo Spirito Loquente. Salmān è il Giorno [del Giudizio] Finale ed è il Giorno Grande (*rūz-i bozorg*). Il Corano è la Parola (*kalām*) di Dio, poiché [si dice]: « *Il Corano è Verbo di Dio, non creato, e chi parlasse* [*essendo*] *creato, sarebbe infedele a Iddio Supremo!* » [2]. Cioè a
252 dire, questo Salmānu'l-qudrat è //252// il Corano ed il Verbo di Dio (*āvāz-i ḫodā*), e chiunque non dia questa testimonianza in Dio, quegli è infedele. O Ǧābir, il significato di questa dottrina è che « il Corano è Parola d'Iddio, che, [come] Salmān, non è creato » (*na-āfarīdé wa nā-maḫlūq*). Anzi il Logos (*āvāz*) del Re Eccelso non è creato, non come Spiriti Dissidenti, « *e chi dicesse d'essere creato, sarebbe egli infedele per Iddio Supremo* » (*wa man qāla maḫlūq^{un} fa-huwa kāfir^{un} bi-l-lāhi'l-'aẓīm*). Cioè questi

---

[1] Traduzione letterale di *rūḥ-i nāṭiqa*, che altrove riveste il significato di Anima Razionale e, più frequentemente, di Spirito Cosciente o di Verbo. Si ricordi che alla *Questione VII*, f. 172, la serie delle identificazioni qui riconfermata (f. 252), è: *Qur'ān - Rūḥ-i nāṭiqa* (*Nuṭq*) - *Salmān*.

[2] Testualmente: « .... *al-qur'ānu kalāmu'l-lāhi ġairu maḫluq^{in} wa man qāla maḫlūq^{un}* (*sic!*) *fa-huwa kāfir^{un} bi-llāhi'l-'aẓīm^{in}* .... ». La ripetizione successiva del passo esclude l'errore dei copisti. Evidentemente, per « chi parla [essendo] creato », si intende il soggetto mediatore della Parola, la cui eternità si afferma. Vi è quindi implicita l'equazione Verbo=Uomo (*ġairu maḫlūq^{in}!*), anche perchè, come affermato nel precedente capitolo, l'uomo — attraverso il suo Angelo, Salmān — è il riassunto di tutto l'atto creatore fino al limite materiale e, contemporaneamente, della reintegrazione nel Divino (*qiyāma*, v. *Questione XXV*) delle creature nate da tale atto.

Infedeli sono venuti a manifestarsi per la voce di ᶜAzāziʾīl e nei riguardi del Re Eccelso sono stati disconoscenti (*kāfir*), sia nel Macrocosmo che nel Microcosmo. Il Re Eccelso dice: « Io non
253 sono il Signore //253// dell'anima concupiscente e dell'anima riprovata (*ḫodāvand-i nafs-i ḥissī wa nafs-i maḏmūm nīstam*) » « ... *Egli è patrono di* coloro *che credettero; quanto a coloro che furono disconoscenti, non vi è patrono, per loro* ». (XLVII, 12) Ed è proprio questo Spirito Loquente a concedere il bene, la salute e la misericordia allo Spirito di Acquiescenza (*rūḥ-i muṭmaʾinna*). Per lo Spirito Captivo (*rūḥ-i ḥabsī*), per l'Anima Concupiscente e per l'Adamo dannato (*Ādam-i maḏmūm*) [questo Spirito Loquente] non è di alcun giovamento, anzi è la loro rovina. Muḥammad, al quale è stato inviato il Corano, è lo Spirito di Acquiescenza ritto in questo cuore, al centro dei sette Firmamenti e delle dodici Case dello Zodiaco ».

Ǧābir [allora] disse: « Rendimi chiara questa dottrina ». Bāqir rispose: « Questa terra, che chiamano " cuore ", si trova
254 collocata //254// in mezzo ai quattro elementi. L'acqua è il siero (*ruṭūbat*), l'aria è il sangue, il fuoco è la bile (*goš-i zard*) e la terra è il fiele (*goš-i siyāh*).

Il cielo della Luna è il midollo delle ossa; il cielo di Mercurio sono le ossa; il cielo di Venere sono i grassi; il cielo del Sole sono le vene; il cielo di Marte è il sangue; il cielo di Giove è la carne; il cielo di Saturno è la pelle ed il cielo Cristallino[3] è lo Spirito di Vita Cosciente (*rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa*), i quali [corpi celesti] in ogni cielo innalzano lodi a Lui. « ... *Tutto ciò che vi è nei cieli canta le lodi...* ». (XXI, 34).
255 Dei dodici segni zodiacali (*burǧ*)[4] sei //255// si volgono al di sopra della terra: il capo è l'Ariete, il collo è il Toro, le mani (o le braccia) sono i Gemelli, il petto è il Cancro, il ventre è il

---

[3] Testo: *falak-i muḥīṭ*. Quanto all'identificazione degli organi interni agli Enti stellari, v. Götze, 19, *op. cit.* Il testo mazdaico ivi citato esclude dalla lista degli Enti angelici Spandarmat, Spənta Ārəmaiti — la « Santa ben connessa Mente » — che qui corrisponde a Salmān — *rūḥ-i nāṭiqa*, categoria perpendicolare alla serie delle gerarchie angeliche. Presso altri autori, in particolare Sohrawardī (*op. cit.*, p. 50 ss.) ed in altri passi dell'*U. K.*, l'archetipo dell'umanità è identificato a Bahman (Vohu Manah) — *Ravānvaxš* (*vaxš yoždahr* di Mani, associato alla Madre della Vita, *Emmē dʾḥayyē*). v. anche le *Questioni XXV* e *XXVI*.

[4] Circa le dodici *Ummahāt* e la loro funzione, v. *Nota Introduttiva*, p. XLV; *Introduzione*, nota 6; cfr. anche il f. 335.

Leone[5], la schiena è la [Vergine]. Questi sei segni zodiacali sono stati disposti al di sopra del cuore. [Gli altri] sei sono al di sotto del cuore: l'ombelico è la Bilancia; le natiche sono lo Scorpione; le cosce sono il Sagittario; il Capricorno sono le ginocchia; l'Acquario sono le gambe; i Pesci sono i piedi. E questi sono i sei segni zodiacali collocati al di sotto del cuore.

Lo Spirito di Acquiescenza è Muḥammad, poiché la Luce di Splendore (*Nūr-i roušanā'ī*) passa dallo Spirito Loquente a tutte queste membra giungendo attraverso la VENA BIANCA
256 [CHE SI TROVA] NEL CUORE[6]. [Però] lo Spirito //256// Dissidente getta nella dimenticanza la Risposta[7]. Lo Spirito-Luce è collegato dal Mare di Biancore del Macrocosmo al Mare di Biancore del Microcosmo[8]. E da quest'[ultimo] luogo egli si connette al cuore».

---

[5] Emendo *Sonbolé* in *Asad* per evidente congruenza. Integro più avanti il passo mancante dell'indicazione astrologica con *Sonbolé*.

[6] Circa il tema della «vena assiale» che è la Via Regia, sia per il *miʿrāǧ* che per la *qiyāma*, l'*U. K.* oscilla fra la sua identificazione allo *ḥabl al-warīd* coranico, che implica in questo insegnamento solo il percorso «dal cuore al cervello», e l'identificazione all'asse spinale (v. *Questione VIII*, nota 13), che, come nelle tradizioni più propriamente indiane, considera invece la reintegrazione totale al cosmo della Luce primordiale del mondo della volontà, guida delle funzioni del moto e del ricambio, sepolto attualmente nella tenebra dell'incoscienza.

[7] È evidente che, per *ǧawāb* (*pāsoḥ*), intenda riferirsi al manicaico *Padvāxtag*, che è la «Risposta Ardente», dell'Uomo Primordiale caduto, alla «chiamata alla Salvezza» (*Xrōštag*) dello Spirito Vivente (v. É. Chavannes et P. Pelliot, *Journal Asiatique*, nov.-déc. 1911, n. 1; F. C. Burkitt, *Xrōstag and Padvāxtag, Call and Answer*, in *The Journal of Theological Studies*, XXXVI, 1935, pp. 180, 181. Per la «Chiamata» v. *Kephalaia*, XXXI, p. 84, 5-p 85, 18).

[8] Per la fissura della sutura sagittale (*brahma-randhra*) secondo le tradizioni indiane, tramite fra il mondo divino indifferenziato e le gerarchie personificate nei centri sottili del corpo umano, v. nelle *Upaniṣad*, ad esempio la *Kaṭha-up.*, v, 16: «..... Cento e una sono le vene del cuore: di queste una sola esce in cima al capo. Salendo attraverso questa si va all'immortalità; le altre, invece, fuoriescono in tutte le direzioni». (nostra trad., *op. cit.*, II, p. 208) e la *Maitrī-up.*, iv, 8: «... Infiniti sono i raggi di colui che, simile ad una lampada, nel cuore risiede: essi sono bianchi e neri e bruni ed azzurri e arancione. Uno solo di loro in alto si volge, quello che, avendo trapassato il disco del sole, è pervenuto al mondo del *Brahman;* per suo tramite coloro che hanno oltrepassato il mondo del *Brahman* giungono alla suprema dimora», (nostra trad., op. *cit.*, III, p. 162). Quanto alla funzione tecnica, in sede di autorealizzazione yoghica, v. *Pratyabhijñāhṛdaya*, op. cit.: «....Anche allo stadio dell'esperienza individuale, la Suprema Coscienza (*paramā saṃvid*) rimane fondamentalmente nella forma di *madhyamā nāḍī* (intima e centrale realtà di tutta l'esistenza) .... [sviluppandosi] direttamente dal *brahmarandhra* in alto, all'*adho-vaktra* (centro sottile ove risiede l'energia radicale dell'essere umano) in basso....» (p. 81), e *Ṣaṭcakranirūpaṇa*, v. 39-54.

QUESTIONE XIII

Allora Ǧāʿfar-i Ǧuʿfī si alzò in piedi e disse: «O Signor mio, come avviene che esista un tempo in cui sperimento sogni dei quali non si può dir nulla ad alcuno [1] ed esista [anche] un altro tempo in cui sogno meraviglie che, allo stato di veglia, non mi capita mai di vedere: questi sogni, chi li sperimenta?».

257 Bāqiruʾl-ʿilm disse: «Ogni sogno che tu vedi //257// nella
cupola azzurra [del cielo] (*qubba-yi ābgūn*), esso viene sperimentato [2] assieme alla Luna, al Sole, agli Angeli ed alle Gerarchie celesti; ogni sogno, invece, che vedi assieme ai Profeti, agli *Imām*... [nei] paradisi è un sogno che sperimenta lo Spirito Provante (*rūḥ-i mumtaḥina*). Ogni sogno [poi] che vedi nei casi e nelle condizioni del mondo, è un sogno che sperimenta lo Spirito di Acquiescenza (*rūḥ-i muṭmaʾinna*). Ogni sogno che comporta uccisione, ammazzamenti, adulterio e polluzione è sempre un sogno sperimentato dall'Anima Concupiscente. Ogni qual volta lo Spirito di Luce (*rūḥ-i roušanī*) si trasferisce, sorgendo al di sopra del[lo Spirito Provante], lo Spirito dei Cuori cade nel sonno della dimenticanza. Quando lo Spirito Cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*) si trasferisce dal cervello (*az īn maġz naqlān konad*), lo Spirito
258 //258// dei Cuori cade nel sonno dell'ignoranza. E ogni volta
che l'Anima Acquiescente (*nafs-i muṭmaʾinna*) si trasferisce, tutto il corpo muore [3], come pure l'Anima Concupiscente, e muore anche tutto ciò che si trova in questo corpo».

---

[1] Forse perchè si tratta di sogni di poco interesse, o perchè dimenticati allo stato di veglia. Emendo «....*az kas na-šāyad goftan*» in «....*bā kas na-šāyad goftan*....». L'errore sembra generato da un calco morfologico indiano del genere dello *hindī* «*kīsī ādmī-se*».

[2] *Bīnad,* per *dīdé mī-šavad,* secondo il solito uso dell'attivo con senso medio o passivo.

[3] Qui, per *nafs-i muṭmaʾinna* (storicamente personificata in Muḥammad), si intende evidentemente la facoltà dell'*adaequatio,* di accogliere cioè la vita e la saggezza fluenti dal mondo divino.

QUESTIONE XIV

A questo punto [Abū'l-]Ḫālid Kābilī [1] si alzò in piedi e disse: « O Signor mio, quale è il significato di quel versetto [che dice]: « *Diranno*: " *certamente, se ritorneremo alla Città, i più forti ne scacceranno i più deboli. Ma a Dio appartiene la potenza ed al Suo Inviato ed ai Credenti; ma gli ipocriti non lo sanno* " ». (LXIII, 8).

259 Bāqir //259// rispose: « i [veri] Credenti, per il fatto di conoscere le ripetute vite dell'uomo (*karrat*-o *rağ*ʿ*at*), dalle parole o dalle volizioni di ogni fedele o infedele, sul quale gettino lo sguardo, riconoscono da quale religione o confessione egli provenga [in una vita passata] ed a quale famiglia umana sia appartenuto. E così pure, dal suo agire e dalla sua indole (*be-koneš*-o *maneš-i ū*), essi sanno [perché] sia venuto ad una particolare famiglia umana, [assumendo] una particolare religione o confessione ». Abū'l-Ḫaṭṭāb disse: « Chi può conoscere questo arcano? ». Bāqir rispose: « Colui il quale possegga la COPPA DONDE IL MONDO SI MOSTRA (*ğām-i gītī-nomāy*) [2], cioè a dire lo Spi-

---

[1] La *lectio facilior* sarebbe Kābulī, *nisba* piuttosto dubbia per i primissimi secoli dell'Islām. Oltre a ciò vi è il fatto che la lista delle personificazioni del *Bāb*, secondo i *Nuṣairī*, reca al quarto posto nel *satr al-a'imma* il nome di Qankar b. Abī Ḫālid Kābilī (*Hd. wört. b. des Islam*, p. 596), nome probabilmente appartenente alla cerchia *ḫaṭṭābiyya*.

[2] Il tema della Coppa « specchio del mondo », appartenente a Kai Ḫosraw (fino all'epoca di Ferdousī almeno, v. *Šāhnāmé*, ed. Berūḫīm, Tehrān, IV, 1099), o al re primordiale Ğamšīd (il mitico Yimō Xšaēṭa), è uno dei motivi più cari alla poesia ed ancor più alla mistica persiana di tutti i tempi. Il tema è stato esaurientemente seppur rapidamente trattato da A. Bausani in *Persia Religiosa*, Milano 1959, pp. 314-6, commentando il celebre *ġazal* di Ḥāfiẓ (« Per anni il *cuore* chiedeva a noi la *coppa* di Ğamšīd e, quello che aveva già, bramava da estranea mano.... », *Ġazaliyyāt*, ed. Qazwīnī, Tehrān, p. 16). Il tema della coppa, che allo stesso tempo è cuore ed è cervello (o cielo), riporta a due temi fondamentali: quello della vita,

rito di Rivelazione Intuitiva (*rūḥ-i waḥī-yi wuḍūḥ-ār*)[3] collegato a questa [Coppa] è presente (*ḥāḍir*) e, sia pure per un battito d'occhio (*ṭurfatuʾl-ʿayn*)[4], l'ispirazione divina (*waḥī-yi ilāhī*) non
260 è assente dal //260// suo cuore. Quanto allo Spirito di Dissidenza che è caduto nel mondo (*rūḥ-i muʿtariḍa, ké dar dunyā oftādé ast*)[5], ogni qual volta infligge al credente offesa od afflizione, esso cade nel castigo e nella pena e rimuore sette volte nella sfera dello Spirito Vegetativo (*dar dawr-i rūḥ-i nāmiyya*)[6]...

---

o dell'alimento inesauribile, di cui è custode al-Ḫiḍr ed altri *riǧāl al-ġayb*, e quello della conoscenza ciclica ed intuitiva, il *naẓar* dei mistici, opposto allo *ḫabar* exoterico. Il fatto che varî autori (citati da M. Moʿīn, *Mazdāyasnā wa taʾṯīr-e ān dar adabiyyāt-e pārsī*, Tehrān 1326, pp. 274 e ss.) presentino questa specie di Graal iranico come una *imago mundi archetypa* con le sette fasce parallele incise (*ḫaṭṭ*) simboleggianti i *kešvar* e le relative scritte enigmatiche (*rumūz*), leggibili solo dai Saggi, ed allo stesso tempo dicano che essa è l'« Anima Sapiente », *nafs-i dānā* (v. Šabestarī, *Kanzuʾl-ḥaqāʾiq*, citato da Moʿīn (*op. cit.*, p. 534), ci fa intendere come questo simbolo antichissimo rapppresenti una forma di conoscenza che rende attuale la realtà del mondo, in maniera intuitiva e totale, entro lo spirito umano, il « cuore »; cioè simboleggi la « prescienza » innata, non offuscata dal velo ahrimanico. Questa conoscenza, aggiunge il Testo, è quella che permette di intuire (*wuḍūḥ-āvordan*) il segreto processo dinamico per cui, in seguito alle azioni commesse in una precedente esistenza, si viene a nascere in questa o in quella condizione di vita. Fino a qui si potrebbe parlare di influssi da parte di simili concezioni indiane. Ma vi è di più: il fatto che, secondo il Testo, si possa rinascere anche in un'epoca cronologicamente trascorsa (v. ff. 264-5) (v. anche *Questione XXXIV*), presuppone *la perpetua attualità del passato*, come immagine riflessa nel tempo cronologico di un particolare ciclo (*dawr*) emanato da una gerarchia celeste. L'omologia dei sette *kešvar* della coppa-conoscenza con la settemplice gerarchia degli angeli-cicli riconduce alla funzione di Adamo nell'economia divina, di Resurrettore (*qāʾim*) di se medesimo attraverso la Gnosi celeste (v. *Questione XXV*), che si invera nella Terra-cuore (v. ff. 306).

[3] *Rūḥ-i waḥī-yi wuḍūḥ-ār*, letteralmente: « Lo Spirito di Ispirazione che riporta perspicuità ». Il termine *wuḍūḥ-ār* sembra assolutamente inusitato; d'altronde le diverse varianti (Z *wuzuqār*, L *zūfār*, C *rūḥ-i lawḥ-i wurdafār*, H *dūd-i fārī* ecc.) paiono semplici copiature scorrette. L'espressione, in ogni caso, ben s'attaglia a quell'« elemento visivo della "contemplazione" dell'arcano » che A. Bausani (*op. cit.*, p. 314) attribuisce alla Coppa. È anche possibile che questo strano termine sia la traduzione di un'espressione non persiana, del genere del sanscrito [*bodhi*]-*pradīpaka*, « coscienzialmente illuminante », ecc.

[4] Si tratta, cioè, della percezione a-temporale, istantanea. v., a proposito delle varie implicazioni del termine *ṭurfatuʾl-ʿain*, quanto osservato alla *Questione* XIV, nota 4.

[5] Cioè l'umanità « resistente » al volere di Dio, ma riscattabile. Le ripetute rinascite sulla terra sono, quindi, dovute all'impulso luciferico di questo Spirito Dissidente, che tende ad escludere l'uomo dalle ispirazioni provenienti dalle gerarchie divine « regolari », ognuna delle quali è la reggente di un particolare periodo della vita, oltre che di un ciclo cosmico e di una razza umana.

[6] Var.: H *dar dūzaḫ*, nell'inferno.

[Un fanciullo] da un anno a dieci non può conoscere la ma-
nifestazione di Dio (*ẓuhūr-i ilāhī*) e, ogni volta che ritorna [sulla
terra], egli muore un anno più tardi. E [quindi], se vedi morire
[un fanciullo] di cinque anni, [sappi che] egli è già morto altre
quattro volte in questo periodo, e dovrà morire altre due (*sic!*)
261 volte. E ritorna ogni volta quaggiù //261// [fin] che abbia com-
piuto il suo dare-ed-avere (cioè abbia pareggiato il suo debito,
dād-o *setād kardé bāšad*). [Chi] muoia nel periodo dello Spirito
Senziente (*rūḥ-i ḥissiya*) fra i dieci ed i venti anni di età [torna
a] nasce[re] presso la stessa gente ove è stato allevato, sia cre-
dente che peccatore. Se [invece] muore nel periodo dello Spi-
rito di Fede (*rūḥuʾl-īmān*), fra i trenta ed i quaranta anni, [ri]
nasce[rà] in quella famiglia, con un membro della quale avrà
intrattenuto rapporti sessuali (*ṣuḥbat*)[7], come donna di bell'a-
spetto (*be-zan-i čehregī*). Se invece muore nel periodo dello Spi-
rito di Fede (*rūḥuʾl-īmān*), fra i trenta ed i quaranta anni, [ri]
nasce in quella famiglia umana ove gli sia stata testimoniata be-
nevolenza, che sia miscredente o credente. Se muore nel periodo
262 //262// dello Spirito di Conoscenza (*rūḥuʾl-ʿilm*), fra i quaranta
ed i cinquant'anni, [torna a] nasce[re] presso quella gente dalla
quale ha appreso sapere e conoscenza, che sia miscredente o che
sia credente. Se muore nel periodo dello Spirito Intelletti-
vo (*rūḥuʾl-ʿaql*), [cioè] fra i cinquanta ed i sessanta anni
d'ètà, rinasce in quella società dalla quale ha appreso re-
ligione e confessione religiosa, che essa sia credente, peccatrice,
mazdea, o ebrea o cristiana. Se egli muore nel periodo dello Spi-
rito di Santità (*rūḥuʾl-quds*), cioè nell'età compresa fra i sessanta
ed i settanta anni, rinasce nello stesso popolo presso il quale sia
stato convertito e sia stato riguardato con dimestichezza o fra-
263 tellanza, qualunque sia la religione //263// che esso pratichi
nel mondo. Se [invece] trapassa oltre i settant'anni, riprende il
ciclo [delle rinascite] dall'inizio[8]. Se [una persona dominata dal-
lo Spirito] Senziente muore nel periodo dello Spirito di Santità,
rinasce fra gli Etiopi (*zangiyān*) o fra i Negri, o fra gli Indiani.

---

[7] *Ṣuḥbat,* col solito significato indo-persiano, senso traslato dell'arabo « compagnia ».

[8] D'ora in poi, sino alla fine della *Questione,* non si tratta più del ciclo corrispondente all'età in cui l'uomo trapassa, bensì dello spirito dominante la sua compagine psichica al momento della morte.

o fra gli Abissini. Se costui muore nel periodo dello Spirito di Conoscenza, rinasce fra genti di stirpe turca e fra nomadi (*bar turk-čehregān-o*[9] *darvīšān*). Se [costui] muore nel periodo dello Spirito di Fede rinasce fra gli Ebrei. Se muore nel periodo dello Spirito di Concupiscenza, rinasce fra donne senza velo e di mala
264 condotta (*bar zanān-i bī-satr-o ḫarābātiyān*). //264// Se muore nel periodo dello Spirito Senziente rinasce fra i peccatori e gli impostori. Se muore nel periodo dello Spirito Vegetativo rinasce fra i credenti ed i dissidenti.

Ed anche lo Spirito di Acquiescenza CHE SALE DAL CUORE ALLA SEDE DEL CERVELLO (*rūḥ-i muṭma'inna, ké az īn del bar maqām-i maġz āyad*)[10], riceve il nome di Profeta (*ism-i rasūl barğ-eš biyoftad*), liberandosi da errore e bassezza; se una persona in cui domina la parte senziente (*ḥissiyya*) muore nel periodo di Adamo [ri]cade nell'[epoca dell']adorazione del Sole (*be-āftāb-parastī oftad*)[11] e lo Spirito di Acquiescenza, se si trasferisce in quest'epoca rinasce nel *Baitu'l-maᶜmūr*[12], tornando all'epoca di Noè dell'Arca; venendo ad esistere nell'epoca di Abra-
265 mo rinasce nella Casa di Dio (*ḫāné-yi ḫodā*); nell'epoca //265// di Mosé rinasce sul monte Sīnāi e così, similmente, nell'epoca di Gesù o di Muḥammad, *su di loro sia la pace!* »[13].

---

[9] *Čehré* non ha qui il senso di « volto », « aspetto », « bellezza », bensì quello etimologico di « varietà-stirpe » (cfr. av. *čiθra*).

[10] Si ha quindi un doppio movimento nella resurrezione interiore dell'uomo: della Gnosi-Verbo dal cervello al cuore (v. *Questione XIII*) e dello Spirito di Acquiescenza, o *adaequatio*, dal cuore al cervello.

[11] Implicitamente si afferma che il culto del Sole è la religione dell'umanità primordiale. Del resto, al f. 95, è chiaramente detto: « ... *Malik-i taᶜālà īn Rūḥ ast bar ilāhiyyat wa, be-nūrāniyyat, Āftāb ast....*»: « Il Re Eccelso, nell'àmbito della divinità, è Spirito; secondo il principio-Luce, esso è il Sole ». Circa il Sole-*lógos*, che si manifesta nel cervello, v. f. 363.

[12] Circa la costituzione di questa *Jerusalem coelestis* (la cui architettura e posizione ricordano molto da vicino la mitica *Kangdiž* iranica), omologata al cervello umano, ove si manifesta il Sole-*lógos* (v. nota prec.) cfr. i ff. 267-8, 291-302.

[13] Cioè lo Spirito di Acquiescenza è il Profeta di ogni ciclo, che si apre alla particolare formulazione religiosa di cui il *Bāb* è depositario. Cfr. con la teologia dei *Nuṣairī* (*Hd.-wb. d. Islam*, p. 595-6).

QUESTIONE XV

Abūʾl-Ḫaṭṭāb [1] si alzò in piedi e cantò le sue lodi e disse: « O mio Signore, se non ti pare gravoso spiega a questo debole servitore il Trono del Re Eccelso, il *Baituʾl-maʿmūr* di Adamo, l'Arca (*safīna*) di Noè, gli Uccelli di Abramo (*ṭuyūr-i Ibrāhīm*), la Nascita di Gesù, l'Ascensione (*miʿrāǧ*) di Muḥammad, la [spada] Ḏūʾl-fiqār di ʿAlī e rendi splendente il cuore di questo schiavo roso dalla ruggine (*del-i īn bandé az zangār-ḫʷordé bar-afrūzī*) [2], affinché divenga un Tuo redento (*āzād-kardé-yi to*) ed un Tuo auguratore ! ».

266 Bāqiruʾl-ʿilm disse: « O Abū Ḫālid Kābilī (*sic!*) //266//, questi sette periodi (*dawr*) sono [compresi] entro le Sette Manifestazioni Divine (*haft ẓuhur-i ilāhī*). Con tale chiarezza il Re Eccelso non diede [la rivelazione] ad alcun essere umano od uomo, salvo che a Muḥammad, il quale disse: « *Di': certamente la Scienza è presso Dio...* » (LXVII, 26), [cioè] (interpretazione persiana:) « O Muḥammad, di' che questa Scienza di Resurrezione la conosce Dio e Coloro che sono presso Iddio! », e molti sono i Sapienti magistrali e luminosi (*ʿālimān-i rabbānī wa nūrānī*) per i quali non v'è accesso a questa Scienza. *Al-amān, al-amān*, attenzione!, ché questa dottrina non l'abbiamo letta in alcun libro,

---

[1] Var.: C H Abū Ḫālid! Più conforme alla successiva invocazione, v. 265 in fine.

[2] Emendo *zangār-i ḫūré* in *zangār-ḫʷordé*, « corroso dalla ruggine », oppure *zangār-ḫʷoré*, « corrosione di ruggine ».

Per quanto si riferisce al simbolo della « ruggine », cfr. col motivo dell'« arrugginimento della Coppa », di cui parla Šabestarī nel suo *Kanzuʾl-ḥaqāʾiq* (*op. cit.*); si tratta, evidentemente, della Coppa (*ǧām-i ǧehān-nomā*) di Ǧamšīd (v. *Questione XIV*, nota 2), che sia questo testo sia molti altri, fra i quali l'*Ilāhī-nāmé* di Sanāʾī (passo citato da A. Bausani, *op. cit.*, p. 315), assimilano al cuore come sede di prescienza intuitiva.

né in alcun libro l'abbiamo scritta ed a nessun profeta Egli ha rivelato questa dottrina! È necessario, finché tu possa, che badi
267 //267// affinché giorno e notte predichi questa dottrina ai Credenti ed agli Ubbidienti. Inoltre i Credenti, ai quali giunga questo Libro per eredità, stiano attenti e badino di leggerselo per se stessi (*bā tan-i ḫ^{w}īš be-ḫ^{w}ānand*)[3]. Al principio [dei tempi] questa casa detta *Baituʾl-maʿmūr* scese [dal Cielo] per Adamo e ADAMO È IL SIGNORE DI QUELLO SPIRITO CHE RISIEDE NEL [LOBO] FRONTALE DEL CERVELLO[4] e la casa [detta] *Baituʾl-maʿmūr* è formata da una parete di argento puro, una parete di oro rosso, una parete di smeraldo verde ed una parete di rubino rosso. Il suo pavimento (*tah-eš*) è di agata
268 gialla ed il tetto //268// della casa è di bianca perla. E questi sono i Sei Spiriti e sono di sei colori; la parete argentea è lo Spirito di Fede, la parete aurea è lo Spirito di Preservazione, la parete smeraldina è lo Spirito di Possanza (*rūḥuʾl-ǧabarūt*), la parete di rubino è lo Spirito di Sacertà (*rūḥuʾl-quds*); il suo

---

[3] Var.: CH *na-ḫ^{w}ānand* (!), evidente errore di copiatura.

[4] Il significato esoterico della sede cerebrale di Salmān-*lógos* o dell'Adamo Primordiale è stata già trattata nelle *Questioni*: *Nota Introduttiva*, p. XLI-XLIII, *Introduzione*, nota 30. L'Adamo di cui si tratta è l'*Ādam-i Kāfūrī*, l'archetipo umano non tocco dalla caduta, che vive nella sua sede celeste obliato dall'uomo nel « sonno » della vita comune. La teoria di un essere-conoscenza, che è il doppio luminoso e celeste di quello umano vivente al livello terrestre, è propria sia alle varie tradizioni iraniche, mazdea, manichea e mandea che alle dottrine di differenti scuole indiane. Si tratta, in pratica, del *ḏarra-yi nūrānī dar nuṭfa* (cfr. *Questione VIII*, note 6, 13 e 15), che trova riscontro nell'affermazione del *Dēnkart* (VIII, XII, v, 80), secondo la quale lo *x^{v}arr*, « forza-splendore », doppio dell'uomo, è presente, inconosciuto, nello sperma (v. G. Gnoli, *Un particolare aspetto* etc., *op. cit.*, 101 ss.); egualmente nelle *Upaniṣad* abbiamo lo *ātman* « che rivela il proprio essere » (*Muṇḍaka*, III, 2) nello *śukra* (« splendore-seme »), ove operano le forze cosmogoniche procedenti dal Verbo (*vāc*) (*Bṛhad-āraṇyaka*, IV, III, 11), che è vita universale, *amṛta* (*Kaṭha*, V, 8), la cui sede anteriore alla discesa, dovuta all'estroversione del desiderio, è nel punto interno del capo (*avimukha*) corrispondente esteriormente all'intercilio (cfr. comm. di Rāmatīrtha alla *Maitrī-up.*, VI, 23-24): con ciò si ritorna alla sede ripetutamente indicata nell'*U. K.* L'uomo, rispetto allo *śukra*, dorme di sonno profondo, per cui egli è scisso, nell'esistenza comune, dalla Vita Universale, la cui beatitudine (*ānanda*) percepisce come smorto riflesso nell'atto generativo (cfr. con la *Questione VIII* e, in particolare, con le note 6, 8, 13, 15). Lo stesso insegnamento è presente nel *Mahāyāna* nella teoria del *Bodhicitta*, « pensiero dell'illuminazione » (v. *Sekoddeśaṭīkā*, opera e passo citati), che è presente a se stesso, al livello di catalessi (il *turīya* della *Māṇḍukya-up.*, IV, 1), nello stesso seme umano (cfr. G. Tucci, *Some Glosses upon the Guhyasamāja*, in *Mélanges chinois et bouddhiques*, II, 1935, pp. 339-53).

pavimento, che è fatto di agata, è lo Spirito di Scienza (*rūḥu'l-ᶜilm*), mentre il tetto della casa, che è di bianca perla, è lo Spirito Massimo Universale (*rūḥu'l-akbar-i kull*). *È parola di Lui — che sia esaltato!* — « *Per il Monte e per il Libro scritto su una membrana stesa, per la Baitu'l-maᶜmūr, per il tetto elevato, per il turgido mare...* » (LII, 1-6) » [5].

---

[5] Le sei parti costituenti questo edificio mistico, residenza dell'Adamo primordiale, sono esplicitamente identificate ai Sei Spiriti, tre dei quali, al f. 363, verranno chiaramente indicati coi nomi degli altrettanti Salvatori finali del Mazdeismo (Našēdar-hā, Našēdar-māh, Našēdar-tābān, trascrizione di Ošēdar, ecc.: v. *Ayātkār-i Žāmāspīk*, XVI, 52-55, *Yašt*, XIII, 128, XIX, 89 ecc.).

È evidente, per questo riferimento, che si tratta di una di quelle « terre centrali », del genere del monte Qāf (v. *Introduzione*, nota 53), della regione Hūrqalyā, o delle mazdaiche Ērān-vēğ e Xvaniraθ (v. H. Corbin, *Terre Céleste* etc. op. *cit.*, 40 ss., 83), situate nell'« ottavo *kešvar* », di là da ogni localizzazione fisico-geografica (*nā-kojā-ābād*), in un mondo immaginativo (*ᶜālam al-miṯāl*), ove avviene l'incontro con l'« Amico » (*yār*), caro alle tradizioni iraniche mistiche e poetiche di tutti i tempi (circa l'« Amico-Salvatore », identificato dai manichei all'Adamo primordiale, o a Ōhrmazd, oppure a Gesù-Splendore, Yišōᶜ Zīwā, v. *Acta Archelai*, VIII, 4, p. 12, 21-26, ed. Beeson; Epifanio, *Panarion*, LXVI, 26, 4-5, t. III, p. 59, 2-8,).

Quale sede dell'archetipo umano non corrotto dall'influsso luciferino, la *baitu'l-maᶜmūr* ricorda, nella sua costituzione, sia il terrestre Kangdiž (*Ayātkār*, VII, 2), che il celeste Garōtmān mazdaico (*Bundahišn*, XXXIV, 3), che all'apocatastasi finale (il *fraškart* mazdaico, la *qiyāma* ismaelita) scenderà fino al limite inferiore dei cieli, ove la terra trasfigurata salirà per fondersi con lui. Si tratta dello stesso doppio movimento (dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto) a cui, con funzione individuale, dal cervello al cuore e dal cuore al cervello, accenna chiaramente la *Questione XIV*, f. 264 (v. nota 10). Nella *Questione XIV* questo « castello del Graal » dà luogo a sette sue epifanie, secondo altrettante « armoniche » corrispondenti ai sette cicli profetici, come per indicare le diverse modalità con cui la verità si rivela di epoca in epoca agli uomini. Vi è da osservare — quanto ai Sei Spiriti — che, in alcuni passi dell'opera, essi sono concepiti come Spiriti giranti ora « attorno al volto degli Uomini » (« ... *bar dīm-i mardom* (oppure *mu'minān*) *hamī-gardand...* »), ora attorno al Verbo, la cui sede è il Sole, che a sua volta è la *baitu'l-maᶜmūr* (f. 363 « ...*in rūḥ, ké nām-eš nāṭiqa ast, qubba-yi ābgūn ast wa dehān-i baitu'l-maᶜmūr ast ké āftāb az baitu'l-maᶜmūr bar mī-āyad wa šeš setāré be-ṭawāf bāšad*: *Našēdar...* ») (passo sufficiente per far meritare al suo autore una pena maggiore di quella inflitta a Baššār b. Burd!) (per la rotazione, *vartišnīh*, dei suddetti Spiriti ed il loro successivo arresto, secondo la teologia mazdaica, v. *Dēnkart*, ed. Sanjana, Book VII, Ch. VIII, IX, X). Il rapporto eventuale di questi Sei Spiriti ruotanti attorno ad Adamo-Salmān-Verbo con l'eventuale prototipo dei sei Ameša Spənta subordinati a Vohu Manah (senz'altro modello per il Salmān dell'*U.K.*, tramite il manicaico Manvahmēd) esorbita dai limiti di queste note. Vi è, però, un altro carattere da notare, circa questi sei Spiriti-Elementi costitutivi della *baitu'l-maᶜmūr*, e cioè che ognuno di loro è distinto da una sostanza (*gouhar*) e da un colore (*rang*), contrapposti due a due (oro-argento / rosso-bianco; rubino-smeraldo / rosso-verde; agata-perla / giallo-bianco), quasi come le deità di un *maṇḍala vajrayāna* del genere del *Garbadhātu* (v. A. Getty, *The Gods of Northern Buddhism*, Oxford, 1914, p. 32).

QUESTIONE XVI

269 Abūʾl-Ḫālid Kābilī //269// disse: « O mio Signore, come ti raffiguri che fosse l'arca di Noè (*safīna-yi Nūḥ*) ? ». Bāqir rispose: « Anche l'arca è [un insieme di] spiriti. Quanto alle quattro fiancate della nave, una è lo Spirito di Fede, l'altra lo Spirito di Preservazione, un'altra lo Spirito di Pensiero e l'altra lo Spirito di Scienza. Il tetto [dell'arca] è il Verbo di Luce (*nuṭq-i nūr*) e le ancore [1] ... Il Contemperamento degli Estremi (*mižāg-i ġāyatī*) è la vela di questa nave e Noè ne è lo Spirito Cosciente. *È parola di Lui — che sia esaltato! — « E lo portammo su [una arca] fatta di tavole e chiodi »*. (LIV, 13) I quattro uccelli di Abramo, uno è l'aquila (*āluh*) [2], l'altro il pavone (*ṭāʾūs*), l'altro
270 è l'avvoltoio (*kargas*) //270// e l'altro l'airone (*kalang*). Abramo [è] lo Spirito di Vita Cosciente [collocato] NEL LOBO ANTERIORE DEL CERVELLO E SIGNORE DELLO SPIRITO SUBLIME (*rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa bar maġz-i pīšānī wa ḫodāvand-i rūḥuʾl-aʿẓam*): l'Aquila è lo Spirito di Fede, l'airone è lo Spirito di Pensiero, la Fenice [3] è lo Spirito di Santità e l'avvoltoio è lo Spirito di Intelletto, IL QUALE È LA VITA DELLO SPIRITO DEI CUORI (*rūḥuʾl-quds, ké zendegī-yi rūḥuʾl-qulūb ast*) [4]: lo

---

[1] *Langar-hā*, var.: *H langar lab-hā and* (*sic!*), Z L *ʿakkat*/*ʿukkat*.

[2] Var.: *Z C alwāḥ*.

[3] *Homāy-i homāyūn*, qui al posto del pavone, forse perché, nella successiva ipotetica redazione dell'*U.K.*, *ṭāʾūs* diventerà sinonimo di Iblīs (cfr. f. 307).

[4] Qui viene riaffermata l'omologia, che è il cardine di tutta la visione psicocosmica dell'*U.K.*: cielo-terra = cervello-cuore = *ʿaql-nafs* = *rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa* - *rūḥuʾl-quds* (> *rūḥuʾl-qulūb*) = Adamo Primordiale - Adamo umano.

Spirito di Pensiero Captivo (*rūḥu'l-fikr-i ḥabsī*)[5] [deriva] da loro. *È parola di Lui — che sia esaltato!* — « ... *prendi, dunque, uccelli e falli pendere verso di te: poi poni sopra ogni monte una parte di loro. Indi chiamali: verranno a te velocemente* ». (II, 262).

271 //271// Mosè è lo Spirito di Vita Cosciente Luminoso (*rūḥu'l-ḥayāt-i nāṭiqa-yi nūrānī*), la verga di Mosè è il Verbo (*nuṭq*) ed il Monte Sīnāi è lo Spirito di Credenza. « *Ed elevammo sopra di loro il Monte...* » (IV, 153) La Tavola della Legge[6] è lo Spirito di Preservazione, il Calamo (*qalam*) lo Spirito di Pensiero e Ǧibrī'īl lo Spirito di Possanza. Il Signore è lo Spirito di Santità, che Mosè chiamò Bellezza (*ǧamāl*) del Re Eccelso. Il Re Eccelso disse: « O Mosè, tu non mi puoi vedere! Volgi il tuo sguardo su quello, sulla montagna, onde tu veda la Mia potenza! ». Mosè guardò la montagna; il Re Eccelso gettò il [Suo] splendore sul monte, che tutto si sommosse (*pāré-pāré šod*) e Mosè si pro-
272 sternò. Ciò significa che lo Spirito //272// di Vita del cervello è Mosè e che al Signore è lecito guardare lo Spirito di Credenza, chè il Monte [Sīnāi][7] è lo Spirito di Credenza. Lo Splendore della Manifestazione Divina (*taǧallī-yi ẓuhūr-i ilāhī*) non si posa altro che sullo Spirito di Credenza e la sua sede è sul Monte del CUORE di Mosè (*nešast-i ū bar kūh-i del-i Mūsà ast*). LO SPLENDORE DELLA MANIFESTAZIONE DIVINA SI INVERA NEL CUORE TRAMITE QUELLA VENA DI VENTO SOLARE[8] NELLA QUALE NON VI È SANGUE (*taǧallī-yi ẓuhūr-i*

---

[5] Cioè il pensiero astratto e mentalizzato, *ḥabsī*, perché separato dalla vita universa (*rūḥu'l-ḥayāt*), ove il pensare (*nuṭq*) è realizzazione immediata del suo oggetto. Questo *nuṭq*, che è l'Annunciatore (*nāṭiq*), per ogni epoca, di una Legge rivelata ed il Resurrettore (*qā'im*) del suo significato esoterico (v. f. 287), viene di volta in volta simboleggiato con un oggetto allusivo al Profeta del ciclo (*dawr*), che renda l'immagine dell'« assialità » o « centralità » (verga di Mosè, spada incandescente ecc.).

[6] *Lawḥ*, var. Z C *alwāḥ*.

[7] A parte quanto si è osservato a proposito del simbolo del « monte » (v. *Introduzione*, note 53 e 64), esso è qui il simbolo macrocosmico del cuore, in quanto esaltazione, verso l'alto, dell'elemento « terra » (v. *supra*, nota 4).

[8] Circa questa « vena del vento solare », che è evidentemente la traduzione, nel linguaggio dell'*U. K.*, della yoghica *nāḍī suṣumnā* (*Ṣaṭcakranirūpaṇa*, 1-3), attraverso la quale avviene la Resurrezione, al mondo divino, dell'uomo, v. oltre, al f. 281. Il vuoto suo interiore è lo spazio ideale in cui si attua la concentricità a se stesso del *nuṭq* sia nel gesto creatore che nel riassorbimento delle gerarchie divine nell'Ineffabile (cfr. *Introduzione*, pp. XXI, XLII, LIV-LV, n. 24 e 62; *Questione XVI*, n. 9.

ilāhī ast dar īn del bed-īn rag-i bād-i āftāb, ké ḫūn darğeš nīst) e [questa] è la manifestazione dello Spirito Sublime. *È parola di Lui — che sia esaltato; — « Allorché venne Mosè al tempo stabilito da Noi ed ebbe parlato con lui il suo Signore disse: " MostraTi, Signor mio, ché io Ti veda! ". Rispose Iddio: " Non*
273 *Mi vedrai, ma guarda verso il monte e, se* //273// *starà fermo al suo posto, allora Mi vedrai ". Ma quando si mostrò in tutto il Suo splendore il Suo Signore al monte, che rese come liscio e spianato, allora Mosè cadde svenuto »*. (VII, 139).

Anzi, secondo la realtà, il monte Sīnāi (*ṭawr-i Sīnā*) è [composto] di sette lettere (*ṭ.w.r. s.i.n.a.*) e di tre punti [diacritici][9]. Queste sette [lettere] sono gli [altrettanti] Spiriti, a partire dal SOMMO CERVELLO[10] dei Credenti, di cui si è parlato in alcune parti [di questo Libro].

Quanto agli altri tre spiriti che si trovano al di sopra di questi, non è il caso di nominarli in questo Libro[11]: [avviene]

---

[9] Le sette lettere (*ṬWRSINA*) corrispondono ai Sette Rami della Vena del Vento Solare, dei quali si parlerà in seguito (cfr. f. 281), i tre punti diacritici alle tre virtualità del Verbo: sole, luna, folgore (v. f. 244), i tre simboli che si ritrovano nel dominio tantrico tibetano, come i tre costituenti del pinnacolo dell'edificio psico-cosmico *mcʾod rten* (*stūpa*) (v. G. Tucci, *Indotibetica*, I, « *mʾCod rten* » *e* « *tsʾa tsʾa* » *nel Tibet indiano ed occidentale* », alla p. 48: « ... Sole è l'attività cosmica, luna è l'oggetto da quella realizzato e, perciò, da conoscersi, fuoco è il soggetto conoscente: all'uno corrisponde la vena *piṅgalā*, all'altra la vena *iḍā*, alla terza la *suṣumnā*, o vena centrale; per il loro controllo lo *yogin* fa sì che il *bindu*, o elemento creativo, passando attraverso i diversi (sette) centri mistici del nostro corpo giunga nel *sahasrāra*, il loto dei mille petali che è sulla sommità della testa... » (v. nota seguente).

[10] I dati forniti dal testo permettono di identificare senza dubbio i sette Spiriti — che corrispondono alle sette balze del Ṭawr-i Sīnā — con i sette centri psico-somatici che il *Laya-* e lo *Haṭha-yoga* riconoscono scaglionati esattamente « dal sommo del cervello » (*sahasrāra-cakra*, v. *Introduzione*, nota 62, e *Q. VII*, n. 12, n. 47, *Q. XVII*, n. 2), giù, lungo la spina dorsale — identificata al «Monte» cosmico, Meru (v. *Q. VIII*, nota 13). Un'analoga corrispondenza, anche se non esattamente tipizzata secondo il modello indiano che qui sembra prevalente, la si ritrova lungo tutto l'Ismaelismo ed il *taṣawwuf* persiano fino quasi ai giorni nostri nella scuola *šaiḫī*. Vedasi, a tale proposito, H. Corbin, *L'imagination Créatrice dans le Soufisme d'IbnʿArabi*, Paris 1958, alla p. 48: « ... *Le grand soufi iranien Semnānī* (*XIV^e siècle*) *instaure une physiologie subtile dont les centres sont respectivement typifiés par* « *les sept prophètes de ton être* ». *Chaucun a sa propre couleur* ». Cfr. *infra*, f. 274.

[11] È strano, ma più avanti sembra invece che li nomini espressamente (f. 274, *in fine*), come *rūḥuʾl-akbar*, *rūḥuʾl-aʿẓam*, *mizāğ-i ġāyatī*. È anche possibile, mantenendo l'omologia con la concezione psicosomatica indiana (v. note precedenti), che questi tre Spiriti innominati corrispondano a tre centri sottili, situati al di sopra dell'*ājñā-cakra*, raramente menzionati: il

che l'Anima Acquiescente (*nafs-i muṭma'inna*) salga lungo la Vena del Vento del Sole e, mediante fervido raccoglimento (*be-munāǧāt*)[12], giunga a cotale dimora (*ǧāigāh*), ove parla con lo
274 Spirito //274// Supremo (*rūḥu'l-a'ẓam*), su quella montagna del Sīnāi che è [formata da] sette monti uno sull'altro, [cioè si tratta de]i sette Spiriti dai sette colori [procedenti] dalle sette gerarchie e sfere divine (*dargāh-o dīwān*)[13]. [Essi sono:] lo Spirito di Credenza Unificatrice (*rūḥu'l-īmān-i muwaḥḥid*)[14], lo Spirito di Preservazione, lo Spirito di Pensiero, lo Spirito di Possanza, lo Spirito di Scienza, lo Spirito di Intelletto e, per settimo, lo Spirito di Santità. I Tre [Spiriti] che stanno sopra a questi sono: lo Spirito Massimo (*rūḥu'l-akbar*), lo Spirito Sublime (*rūḥu'l-a'ẓam*) ed il Contemperamento degli Estremi (*mizāǧ-i ġāyatī*), che sta al di sopra di tutte le Altitudini (*az afrāz-i hamé-yi afrāzī*)[15]. Mosè è lo Spirito dei Cuori, il Libro
275 della *Tōrāh* è lo Spirito di Vita //275// Cosciente ed i Figli di Isrā'īl sono questo Spirito... nella dimora [cardiaca] dell'Acqua e lo [Spirito] Speranzoso nella dimora sanguigna, poiché lo Spirito di Credenza risiede al di sopra dello Spirito Cosciente. Questi [Spiriti], che sono nel cuore, accolgono Lui (*rūḥu'l-īmān,?*), ma, quando esso risale in alto, cade nel sonno della dimenticanza. *È parola di Lui — che sia esaltato! — « E quando agitammo il monte al di sopra di loro, come fosse un baldacchino,*

---

manaś-cakra, il *soma-cakra* ed il *kāraṇāvāntaraśarīra* (« corpo causante intermedio » o « settemplice corpo causante », che racchiude in sé l'archetipo delle sette gerarchie « pure », *śuddha*, cioè prive dell'alterità propria alla estroversione creativa), v. *Ṣaṭcakranirūpaṇa*, pp. 48, 57, 65, 76; *Pādukāpañcaka*, 125, 126.

[12] Circa il significato, proprio a questo testo, del termine *munāǧāt*, v. *Introduzione*, nota 1.

[13] L'ascesa dell'elemento femminile, passivo, rappresentato dall'Anima Acquiescente, in seguito al « fervido raccoglimento », lungo la « vena centrale », per giungere a quella vetta del *Sīnāi* formata da « sette monti », costituita dai « sette spiriti » dai « sette colori », procedenti dalle « sette gerarchie », ha una corrispondenza speculare col processo yoghico del *ṣaṭcakrabheda*, la « fenditura delle sette ruote », per cui la potenza femminile in sé già assopita (*kuṇḍalinī-śakti*) viene risvegliata ed ascende dal centro radicale (*mūlādhara*) attraverso i seguenti sei, fino a quello collocato al di sopra del cervello fisico, ove si congiunge all'immobile ed ineffabile creatore. v. *Ṣaṭcakranirūpaṇa*, vv. 50-54. In questo caso la settemplice vetta del Sīnāi è ragguagliabile al « settemplice corpo causante », v. nota 11.

[14] Cioè la facoltà di riportare il molteplice percepito all'Uno (*tawḥīd*), che è l'organo di conoscenza immaginativa per mezzo del quale si attua il *ta'wīl*.

[15] v. nota 11 *supra*.

sicché pensarono che stesse per cadere su di loro. [Dicemmo]: " Prendete ciò che vi mandammo con forza e ricordate ciò che vi è in esso, affinché [Mi] temiate!" ». (VII, 170).

276 Gesù anche È LO SPIRITO DEL CERVELLO //276// e Sua Madre, Maryam, è lo Spirito di Credenza. Al momento di dare alla luce [Gesù] essa venne alla fontana di Siloam (*češmé-yi salwān*), presso la quale sorgeva una palma da datteri ormai secca: anche la fontana era asciutta [16]. Per le benedizioni di Gesù

---

[16] Il motivo dell'Albero simbolo della Terra Celeste e della Fonte, simbolo della Vita Eterna, è comune, più o meno, a tutte le tradizioni mistico-religiose implicanti una resurrezione interiore dell'uomo alla sua condizione primordiale. L'argomento è così vasto che la sua trattazione, anche parziale, esula dagli scarni riferimenti bibliografici di una nota. Basti ricordare, nella tradizione sumero-babilonese circa l'Albero cosmico sorgente in Eridu, la « Casa della Sapienza o della Profondità », l'albero *aśvattha* indiano, con le radici « in alto » (perché radicato nel Cielo), simbolo dell'Uomo Cosmico, Mahāpuruṣa o Prajāpati (v. *Kaṭha-up.*, VI, 1; *Bhagavad-gītā,* XV, 1-3; X, 26); l'albero sul monte Mūjavant, donde Agni, trasformato in falco, rapì il ramo che, caduto in terra, divenne l'ambrosia-seme (*Soma*), per giungere alle numerose figure femminili divine collegate all'Albero-vita o all'Albero-sapienza - Ištar, Cybele, Al-lāt, Mā eccetera - e, più vicino a noi, il frassino Yggdrasil (*Hávamál* (138), 600 ss., in *Eddadigte*, I, København 1951), a cui fu appeso Odhinn per acquistare la sapienza ed apprendervi le rune. Cfr. anche la simbologia sefirotica dell'Albero nello *Zohar,* I, 226 a; III, 61 a, 128 b.

Per quanto si riferisce più strettamente al tema della Palma, si ricordi il mito riassunto da Muḥyī'd-dīn Ibn ᶜArabī: « Sappi che, allorché Iddio ebbe creato Adamo, che fu il primo organismo umano ad essere costituito, e quando l'ebbe instaurato come origine ed archetipo di tutti i corpi umani, avanzò un resto di lievito dalla sua argilla. Da questo avanzo Iddio creò la palma, sicché questa pianta è la sorella di Adamo: essa è dunque, per noi, come una zia paterna. La teologia così la designa e l'assimila al credente fedele. Essa cela in sé segreti straordinarî come non ne cela alcuna altra pianta. Ora, dopo la creazione della palma, restò nascosto *un avanzo dell'argilla* dalla quale la pianta era stata costituita: questo avanzo rappresentava l'equivalente di un grano di sesamo. Ed è in questo avanzo che Iddio distese una Terra immensa ... » (*Kitāb al-Futūḥāt al-Makiyya,* ed. Cairo 1329 H., vol. I, p. 126). Cfr. con la dottrina magico-taoista del *ni-huan,* « il chicco d'argilla », sede dell'Uomo Macrocosmico nel « campo superiore di cinabro », v. H. Maspero, *Les Procedés de « nourrir le principe vital » dans la Religion Taoïste Ancienne, J.A.* avril-juin 1937, p. 194. Lo stesso mito è narrato nella grande enciclopedia delle tradizioni šiᶜite del Mağlisī, *Biḥar al-Anwār,* vol. XIV, p. 840 (*Safīna,* II, 581) (v. H. Corbin, *Terre Céleste etc.*, op. cit., pp. 215-219, 225). In questo caso il mito della Palma è collegato a quello psico-cosmologico dell'Albero Secco piantato in una lontana contrada, che ritorna ad essere Albero Vivo per la virtù del Cristo, che è l'essere più intimo all'entità umana stessa (il *manī-yi man* di Abū Haiṭam - v. *Andar taᶜrīf-i « man »*, di Muḥammad Ibn Sorḫ Nīšāpūrī, in *Šarḥ-i qasida-yi Abū'l-Haiṭam Gorgānī,* ed. da H. Corbin e Moh. Moᶜin, Tehrān 1955), il « Gesù del tuo essere » di Semnānī (v. nota 10 *supra*) il cui colore è il nero-luce, lo *aswad nūrānī* (v. *Questione II,* nota 3).

(*az barakāt-i ʿĪsà*) l'acqua di quella fonte tornò a scorrere e l'albero divenne di nuovo verde e rigoglioso (*sabz-o zaryūn šod*)[17]. Gesù non poté venir separato da[l corpo di] Sua Madre [fintanto che] il Signore lodevole ed eccelso mandò il proprio Spirito di Rivelazione (*rūḥu'l-waḥī-yi ḫʷīš*) a Gesù, [al quale disse]: « Di' a Tua Madre che scuota l'albero di datteri onde ne cada il fresco ristoro (*raṭb*) e se ne cibi, [così che] il dolore del parto le divenga leggero ». Gesù dal ventre di [Sua] madre levò la
277 voce [dicendo]: « O //277// Madre, scuoti quell'albero, onde ne scenda ristoro: cibatene, che io verrò fuori facilmente ed agevolmente! ». Maryam scosse la palma da datteri, ne cadde il frutto fresco; essa se ne cibò e Gesù venne partorito dalla madre.

Gesù è lo SPIRITO DI VITA COSCIENTE LUMINOSA, che grida al di sotto dello Spirito di Credenza e, mediante la forza del Contemperamento degli Estremi, che è Ǧibrīʾīl, *ogni ora* (*har yek sāʿat*) batte un colpo all'albero dello Spirito di Pensiero di modo che fa sgorgare Scienze di tutte le speci e provvede di viatico gli Spiriti e le Menti (*ʿilm-hāyi gūnāgūn hamī-rīzānad wa tūšé-yi rūḥ-o arwāḥ mī-konad*)[18]. Maria è lo Spirito di Pen-
278 siero, il cui colore è verde (oppure « rigoglioso », *sabz*) //278// e suscita i pensieri nelle Scienze Divine, [che sono] non-detti e non-uditi. Allorché la frescura (*raṭb*) produce frutto, Gibrīʾīl è lo Spirito di Possanza, che è collegato col venire e andare (*āmadan-o šodan*) fra [lo Spirito] Cosciente e la Cupola Azzurra, ed è il Signore del Contemperamento degli Estremi. Al di sotto di questi Gesù è lo Spirito Santo (*ʿĪsà rūḥuʾl-muqaddas ast*), Maryam è lo Spirito Cosciente-Razionale (*rūḥ-i nāṭiqa*), l'albero di datteri è lo Spirito di Credenza e la Fonte è la Luce del Signore dello Spirito Sublime (*češmé nūr-i ḫodāvand-i rūḥuʾl-aʿẓam ast*). *È parola di Lui — che sia esaltato! — « E lo concepì*
279 *e quindi si appartò con Lui in luogo remoto //279//. Or sopravvenne ad essa la doglia del parto presso il tronco di una palma.*

[17] *Zaryūn*, probabilmente da *zar*, oro, è uno dei tanti termini caratteristici del linguaggio dell'*U.K.* I testi Z, L e C presentano varianti aberranti, rispettivamente: *darzyūn*, *waznūn* e *lawḥ*.

[18] Tutto il processo della nascita di Gesù è qui interpretato *sub specie interioritatis* come il rivelarsi dello Spirito Santo entro la compagine umana dell'Anima Cosciente (ff. 278 *in fine*), che riapre l'accesso all'Albero della Conoscenza e torna a far scorrere l'Acqua di Vita (fontana di Siloam), che è il Cibo Perenne.

Disse: “ *Fossi io morta prima che questo mi capitasse e fossi stata dimenticata di dimenticanza!* ». *E si gridò di sotto a Lei*: « *Oh, non rattristarTi! Di già pose sotto di Te il Signor Tuo un ruscello, e scuoti verso di Te il tronco della palma, ché Ti cadranno datteri maturi e freschi!* ” » (XIX, 22-25).

QUESTIONE XVII

Abū'l-Ḫālid Kābilī disse: « O mio Signore, in che modo bisogna riguardare [la figura di] Muḥammad e la sua Ascensione (*mi'rāğ*) ? ».

Bāqir rispose: « [Quanto all']Ascensione di Muḥammad, in primo luogo il Re Eccelso inviò sulla terra Ğibrī'īl; Muḥammad era addormentato [quando l'Arcangelo gli] disse: « Alzati entro
280 questa notte, ché questo non è tempo che //280// tu posi il capo sulla stuoia! « *O tu ricoperto, alzati questa notte!* ». (LXXIII, 1) Muḥammad salì in groppa a Burāq ed andò alla Casa Santa (*baitu'l-muqaddas*); ivi pose il piede sulla pietra di Ṣaḫra da dove passò ai sette Cieli, giungendo all'arcobaleno: da lì [procedette] verso il Trono, dal Trono al Seggio, dal Seggio alla Tavola, dalla Tavola al Calamo e dal Calamo ai cinquantamila Velami. Passò oltre e giunse al Re Eccelso, [ove Questi] gli disse novantamila parole [che egli] ascoltò. Indi ritornò e giunse alla propria casa che ancora il suo giaciglio era caldo.

281 Questa notizia fra gli Arabi //281// venne divulgata, ma essi non gli credettero ed [allora] lo Spirito Sublime mandò la Rivelazione (*waḥī*) al cuore di Muḥammad, cioè al cuore del Credente, ché Muḥammad è quello Spirito residente nella metà destra del cuore nella dimora del Vento Puro; Burāq è la Folgore (*barq*) di Luce ed il *MI'RĀĞ* È LA VENA DI VENTO SOLARE[1] CHE MANTIENE IL COLLEGAMENTO FRA IL CUORE ED IL CERVELLO E CHE SI ARTICOLA IN SETTE RAMI[2]. Nel mezzo di questa vena e nervo (*rag*-o *pey*-?) non vi è

---

[1] Emendo, come nella *Questione XXV*, nota 5, *āfat* in *āftāb*.

[2a] Il parallelo fra questo *mi'rāğ* e la funzione, nel Tantrismo, della *nāḍī suṣumnā,* nei riguardi del « pensiero dell'Illuminazione » (*bodhicitta*) rag-

alcun sangue, bensì vento puro solare, ed essa è IL DOTTO OVE PASSA LA LUCE ED IL CALORE DELLO SPIRITO SUBLIME. In questo cuore, proprio come una Ascensione che colleghi
282 dalla terra al cielo, tutto ciò che i sette //282// arti compiano del [genere] di vedere, udire, odorare, afferrare e dire, [tutto questo] più velocemente che un battito di ciglio viene riferito al cuore [2a].

«*Fia! ed è*» (*bi-kun fa-yakūnu*) — Chiamano questa vena la vena jugulare (*ḥablu'l-warīd*). *È parola di Lui — che sia esaltato! — «È più vicino a Lui che la vena jugulare».* (L, 15) Questa vena è di colore simile al sole incandescente ed è la

---

guagliato alla folgore (v. qui il simbolo di Burāq-*barq*) sprigionata fra i due poli di Sole-*prajñā* e Luna-*karuṇā*, è in questo passo evidente, anche per la precisa indicazione dei «sette rami» (*haft šāḫ*), che corrispondono ai sette *cakra* da noi già menzionati nella nota relativa alle sette balze del *ṭaur-i Sīnā* (*Questione XVI*, nota 10). Le indicazioni di questo testo circa il *mi'rāǧ ma'nawī* rivestono un aspetto indubbiamente tecnico, forse perché direttamente influenzate dal vicino ambiente indiano *vajrayāna*, ove una teoria pressoché identica corrispondeva ad un'attuazione pratica e «concreta». In questo caso, gli inizi storici dell'interpretazione simbolica di questo, come di altri temi coranici, potrebbero ravvisarsi nel sincretismo fra correnti spirituali iraniche, come il Manicheismo (infatti le espressioni mistiche islamiche, come *ḫaraǧa*, «apparve», *nādà* e *da'ā*, «invitò», *amr*, *ḥaqq* ecc. sono di indubbia origine manichea, v. Flügel, *Mani*, p. 143, n. 39, 40, 41), ellenistiche, come lo Gnosticismo, gnostico-astrali, come il Sabeismo di Ḥarrān, attuato, questo sincretismo, secondo paradigmi tecnici provenienti dall'India, come potrebbe storicamente provare, fra l'altro, l'origine stessa del maestro di Abū Yazīd al-Basṭāmī. Nell'Ismaelismo «iranico», secondo H. Corbin mediatore fra l'Islām occidentale e l'India, la trasmissione della disciplina del *mi'rāǧ rūḥānī*, nel senso di viaggio interiore o spirituale, *sair-i ma'nawī*, si è tenacemente mantenuta: ne sono prova, fra l'altro, le *ta'wīlāt* 39-49 del *Golšān-i rāz* di Maḥmūd Šabestarī (v. ed., trad. e comm. di H. Corbin, Teheran 1961), ove, senza ambagi, l'Autore (e con meno veli ancora il suo commentatore Lāhīǧī) descrive le sette tappe dell'ascensione interiore, simboleggiate dai sette *ḥudūd*, che è il processo opposto alla serie delle manifestazioni divine al di sotto del mondo del *barzaḫ*: in questa ascesa ogni *ḥadd* è mediatore di una gnosi che a sé assimila il *maḥdūd* che la accoglie (*op. cit.*, p. 155) e che in quella superiore si discioglie (identicamente al *laya* dei processi *krama* delle scuole *śākta* indiane!) lungo il processo che conduce, «di là dall'egoità empirica (*manī*), alla supra-esistenza eterna (*baqā'i ǧāvīdānī*)» (T. 43): è esattamente il processo del *bodhicitta* buddhista (v. *Indotibetica*, op. cit., III/ii, p. 20; *Vimalaprabhā*, VII, 6, VIII a)! Quindi, *tutto il mi'rāǧ è il viaggio iniziatico dal «cuore» al «supra-cervello»*, dalla sede dell'individuazione personale all'esistenza macrocosmica, *quello stesso percorso che, nella vita comune, si attua inconsciamente nel rapporto fra percezioni e pensiero riferito all'ego*. Cfr., nel commento alle *ta'wīlāt* di Šabestarī (*op. cit.*, p. 152), «...tu puoi fare dell'intelletto la tua guida, ma non è per una parte di te stesso che puoi conoscere te stesso. Ché l'Intelletto è, nei riguardi delle realtà ispirative ed intuitive (*makšūfāt*), nella medesima situazione che i sensi riguardo gli intellegibili (*ma'qūlāt*)».

manifestazione dello Spirito di Ǧibrīʾīl (*ẓuhūr-i rūḥ-i*
roušanī-yi Ǧibrīʾīl) che, attraverso questa vena, giunge al cuore,
[ove si incontra con] lo Spirito di Acquiescenza che fa risve-
gliare dal sonno della dimenticanza, ed accoglie la manifesta-
283 zione dello Spirito //283// di Credenza. [Questi] si siede su
Burāq e, allorché giunge in questa vena, si trova a compiere il
Miʿrāǧ[3]. Venuto alle labbra, alla bocca ed alla lingua, si trova
ad essere giunto alla Casa Santa (*baituʾl-muqaddas*). Essendo
pervenuto alla punta dei denti, si trova ad aver posto il piede
sulla pietra della Roccia (*sang-i ṣaḫra*). Allorché passa su quelle
sette Luci che si trovano sul volto dell'uomo, egli è [già] passato
per i sette Cieli (*čūn bar īn haft nūr-hā, ké bar dīm-i mardom and,*
be-goẓarad, be-haft āsmān bar-goẓašté bāšad). *È parola di Lui*
— che sia esaltato! — « ... fornito di vigore, egli si assise — ed era
284 *sul sublime orizzonte* ». (LIII, 6-7) //284// E, allorché giunge
allo Spirito di Vita del Lobo anteriore del cervello, si trova ad
essere arrivato sul Trono (*čūn be-rūḥuʾl-ḥayāt-i maġz-i pīšānī*
resad, bar ʿarš resīdé bāšad). Quando arriva allo Spirito di Cre-
denza, è giunto alla Sedia (*Kursī*); quando perviene allo Spirito
di Preservazione, egli è giunto sul Calamo (*bar Qalam*). Quando
passa per lo Spirito di Possanza, per lo Spirito di Scienza, per lo
Spirito di Intelletto, per lo Spirito di Santità e per lo Spirito
Massimo, egli è passato di là dai 50.000 velami (*ḥiǧāb*) e, quando
arriva allo Spirito Sublime, egli è giunto [a trovarsi] con il Si-
gnore dei 18.000 mondi.

Allorché si manifestano, da questo Spirito Acquiescente, pietà
285 //285//, modestia, timor di Dio, speranza, fiducia in Dio, fermezza
ed amore, le 17 mila parole sono state dette: allorché il Con-
temperamento degli Estremi, il Soffio Divino, il Calore Solare,
la Comunione Divina, lo Sguardo del Credente, la Tromba di

---

[3] Nell'indicare tutte le fasi di questo *miʿrāǧ* intellettuale l'A. pone costantemente la protesi in un tempo anteriore all'apodosi, come per sottolineare che « allorché si è compiuto un determinato atto, ci si trova *già* in una particolare condizione, che dell'atto, invece, dovrebbe essere la conseguenza ». Esempio: « ... *čūn dar īn rag āyad, be-miʿrāǧ āmadé bāšad...* », mentre sarebbe logico attendersi: « *čūn dar īn rag āmadé bāšad, be-miʿrāǧ āyad...* ». La ragione di questa inversione è, invece, molto coerente: un fatto particolare si compie solo allorché l'atto relativo è stato già interiormente realizzato. Questo fatto grammaticale, sia pure in un Testo linguisticamente rudimentale, introduce alla comprensione della sottile dinamica delle operazioni descritte.

Isrāfīl[4] [procedenti] dallo Spirito Provante folgorano lo Spirito dei Cuori con questo Spirito [Acquiescente - ?], le 17.000 parole sono state ascoltate. Quando, [poi, ri]discende a questo cuore, egli trova la sua sede [ancora] calda.

Quando [lo Spirito] rivela questo significato occulto, lo Spirito Senziente e l'Adamo Dannato e Prigioniero non [gli] cre-
286 dono, poiché essi sono avvinti //286// al male operare ed intenti ad ascoltare le insinuazioni di Satana, [sordi] e muti. Colui il quale bisbiglia (*waswasa konad*) ha le gerarchie di Quel Primo (! - *daraǧāt-i ān awwalī dārad*)[5]. Questo è il vero significato dell'Ascensione di Muḥammad — *su di Lui la pace!*

Il significato del[la spada] Ḏū'l-fiqār di ᶜAlī è lo Spirito di Vita Cosciente Luminosa. Ḏū'l-fiqār è lo Spirito di Credenza del Signore dei Credenti e di Coloro che si ritengono umiliati (*mutaḍaᶜᶜifān*), dei Meritevoli (*mustaḥaqqān*) e dei Poveri-di-Spirito (*faqīrān*), e la [lama] Ṣamṣām è lo Spirito di Preservazione, Qamqām è lo Spirito di Pensiero, Ḍarǧām è lo Spirito di Scienza: l'Islām e la comunità dei Mussulmani sono resi completi da queste quattro spade di ᶜAlī (*Islām wa Musalmānī az īn čahār*
287 *tīǧ-i ᶜAlī be-tamām* //287// *bovad*). «*Disse il Profeta — su di Lui la pace! — «In verità l'Islām è completo per le quattro spade di ᶜAlī!*» «Mussulmano» è ciò che chiamano Islām. Le quattro spade...[6] (di) Ḥasan e Ḥusain e Muḥammad ibn Ḥanafiyya e l'Arcano del Resurrettore (*maᶜnī-yi Qā'im*) ed i miracoli del Resurrettore sono anche essi lo Spirito di Vita del Cervello. Il Miracolo del Fuoco (*muᶜǧiz-i āteš*) è la manifestazione dello [Spirito] di Credenza. [Il *Qā'im*] ha la bandiera rossa, ciò che significa lo Spirito di Santità. Brandisce la spada candente (*tīǧ-i safīd*), cioè la parola (*nuṭq*) dei 313 Inviati (*mursalān*) che formano l'esercito del *Qā'im*. Gli stessi sette Spiriti che si tro-

---

[4] Il fatto che così frequentemente il Pleroma dei Cinque si trasformi in una Gerarchia di Sette, si interpreta, nel testo stesso, come la processione secondo una scala discendente di Sette Virtualità che si riflettono in altrettante *daraǧāt*, delle Cinque Potenze Archetipe le quali, insieme, formano l'Unità dinamica del Verbo divino. v., più oltre, al f. 288, *in principio*.

[5] Secondo il principio evangelico («...il mio regno non è di questa terra...») e manicheo, il «Bisbigliatore», cioè Iblīs-Ahrīman, è il Principe, cioè il Primo (*awwal*) nel mondo inferiore, perché immagine capovolta del vero Principe, riflessa nel *barzaḫ* dell'opacità e del peso terrestre.

[6] Probabilmente da integrare: «...di ᶜAlī», dato anche il concetto espresso nel periodo precedente. Il testo di Ivanow, invece, pone le quattro spade in rapporto a Ḥasan, Ḥusain ecc.

vano al di sopra dello Spirito di Credenza, in qualche luogo si
288 dice che //288// siano 303, e 13 e 3 al proprio luogo (cioè, secondo la gerarchia di ognuno di essi — *be-ǧāy-i ḫʷod*), e che dieci sia Uno [7], e la somma [delle cifre] sia sette (*be-ǧumla haft bāšad*) [8]. Questo è il significato delle sette manifestazioni dei Profeti ».

---

[7] Cioè tutta quanta la scala discendente delle gerarchie, compreso l'Uomo destinato a formare il decimo coro angelico (per il passaggio dai Sette ai Dieci, in seguito al ritardo, *ta'aḫḫur, taḫalluf,* del Terzo Angelo, v. Strothmann, *Texte, op. cit.*, XIII, 1; circa l'interpretazione del passo, v. H. Corbin, *Le Temps Cyclique* ecc., *op. cit.*, p. 195), è il corpo dell'UNO, cioè dell'Uomo Cosmico, *al-Insān al-Kāmil.* Egli è, quindi, sia l'insieme dell'Umanità che ogni membro della medesima e, egualmente, la totalità delle gerarchie, dal Verbo all'Uomo compreso (cfr. *Golšān-i Rāz*, op. e passo citati). Pitagoricamente si considera il 10=1+0=1 (!). v. nota seguente.

[8] Si tratta, cioè, della somma delle cifre che formano i due numeri 303 e 10, che dà appunto 7, oppure di 13 e 3, secondo il noto processo pitagorico e qabbalistico.

QUESTIONE XVIII

Abū Ḫālid Kābilī [1] si alzò in piedi, cantò le lodi dicendo:
« Prosternazione a Colui che è da lodarsi e da santificarsi, da
santificarsi e da lodarsi, Muḥammad e ʿAlī e Maḥmūd l'Eletto,
in verità, in verità! Maḥmūduʾl-lāhiʾl-muṣṭafà wa ālaihi (*sic!*)
ʾs-salsal wa Abūʾl-Ḫaṭṭāb! Rendo grazie ed esprimo la mia grati-
tudine! ». Quindi Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī si alzò in piedi e disse: « O mio
Signore, quanti sono i troni del Re Eccelso, e come sono e su
289 che cosa sono posati ? ». //289// Bāqir disse: « Come il Re
Eccelso ha detto: « ... *ed era il Suo Trono sulle acque, affinché
provasse a voi...* » (fino all'altro versetto) (XI, 9-10) cioè a dire
(interpretazione persiana): « Il Trono di Dio è posto al di sopra
delle acque ed ha quattro colonne: una colonna di oro puro,
una colonna di argento bianco, una colonna di rubino rosso, una
colonna di smeraldo verde. O Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī, il Trono del Re
Eccelso è questo Spirito di Vita Cosciente che ha sede al di
290 sopra //290// dello Spirito che percepisce il sapore (*bar bālā-yi
rūḥ-i čāšnī-gīr*) [2]. *È parola di Lui, che sia esaltato! « E fu il Suo
Trono al di sopra dell'Acqua* » (XI, 9), per cui si dice che il
Trono stia sopra il mare. E il mare è proprio lo Spirito gusta-
torio, [cioè] quello che afferra il piacere e la dolcezza dei cibi
e [li] trasmette a queste membra. Ed egualmente le colonne del

---

[1] v. *Questione XIV,* nota 1.

[2] Sembra alludere ad una corrispondenza semantica del genere di « sapere/sapore ». Del resto, anche in persiano, *čāšīdan* significa « gustare », « sperimentare », « subire » (Steingass, p. 395). Oltre a questo, vi è da osservare come la precisa localizzazione dello Spirito di Vita Cosciente al di sopra del palato, presumibilmente sulla « sella turcica », riporta a un insieme di concezioni mistico-fisiologiche (ancora accette, a.e., da Cartesio) che riferiscono il centro dell'attività umana cosciente alla cosidetta « glandola pineale » (più esattamente a un punto fra l'epifisi e l'ipofisi, ricordato negli *Yogatantra* col nome di *avimukha,* v. *Questione XV,* n. 4).

Trono sono quattro: la colonna aurea è lo Spirito di Preservazione dal colore solare; la colonna d'argento è lo Spirito di Credenza color di luna: la colonna di rubino è lo Spirito di Scienza dal colore rosso rubino; la colonna smeraldina è lo Spirito di
291 Possanza dal colore di verde smeraldo. Il Trono //291// si trova al di sopra della *Baituʾl-maʿmūr*, la quale è al di sopra della Kaʿba [3], le cui mura sono tutte procedenti dalla Luce del Re Eccelso. E quanta copia di grazia e ricchezza divina vi sia in questa Casa, lo sa soltanto Iddio — *che sia esaltato!* — La chiave di questa Casa il Re Eccelso l'ha affidata a Ǧibriʾīl ed a Mīkāʾīl, anzi [la dà] a quella persona che Egli vuole. *Avvenga ciò che Iddio vuole e non fia ciò che Egli non vuole, e salvo che lo voglia Iddio!* ».

[3] La disposizione ascendente di *Kaʿba*, *Baituʾl-maʿmūr* e *ʿArš* sembra riflettere la disposizione dei tre Spiriti Superiori, *rūḥuʾl-akbar*, *rūḥuʾl-aʿẓam* e *mizāǧ-i ġāyati*, raffrontati, nella nota 11 alla *Questione XVI*, ai tre centri sottili che, nell'insegnamento tantrico, vengono riconosciuti al di sopra dell'*ājñā-cakra*. Questa triplice gerarchia « causante », moltiplicata per le quattro direzioni cardinali dei successivi edifici mistici, rende anche concettualmente la cifra delle dodici *Ummahāt* archetipe. Cfr. *Nota Introduttiva*, p. XLV.

QUESTIONE XIX

A questo punto Muḥammad ibn al-Mufaḍḍal[1] si alzò in piedi e disse: « O Signor mio, di tutti i Credenti e di coloro che
292 a Te si umiliano //292// tu ben sai che io sono lo schiavo che Ti loda e che considero questa vita che trascorro come un prestito ricevuto da Te! Se vuoi rendermi partecipe della Tua misericordia e del Tuo perdono, narrami distesamente la descrizione di questa Casa. Rischiara il cuore di questo servo dalla corrosione della ruggine[2], sicché io possa udire questo da Te e lo rammenti per me nella casa [del cuore] e possa recarti gratitudine! ».

Allora Bāqiruʾl-ʿilm disse: « O Muḥammad, questa scienza non è mai stata nel mondo — *al-amān, al-amān!* — attenzione e sicurtà, attenzione sia da me per il collo tuo! (*al-amān, al-amān, zīnhār wa amānat wa zīnhār ast az man be-gardan-i to!*)[3], l'edificio di questa Casa è fatto di rame fuso (*mes*-o *rōḏ*(*!*)-*i rīḫté*)
293 ed è stato posto su solide fondamenta. //293// « ... *Come fossero un edificio saldamente disposto* ... ». (LXI, 4) Questa fondazione è l'ispirazione e l'afflato divini (*waḥī wa dameš-i ilāhī*). Affinché questa Casa non si muovesse dal suo posto né fosse scossa da vento alcuno — cioè che desse risposta ai suoi nemici. Le sue quattro pareti sono le quattro condizioni che il Re Eccelso pose ai Dissidenti, allorché manifestò l'Adamo Eterno (*Ādam-i dāʾim*). *A fede, secondo la parola d'Iddio — sia glorificato ed esaltato! — « Non otterranno intercessione, salvo colui che ha accettato il patto presso il Misericorde »*. (XIX, 90) La prima parete di questa Casa è l'aver fede (*īmān āvordan*) nelle manifestazioni del

---

[1] Var.: C H Muḥammad ibn Ǧuʿfī.

[2] v. *Questione XV*, nota 2.

[3] Probabili « parole di passo » per le comunicazioni carismatiche della sètta (v. *Questione II*, nota 9).

294 Re Eccelso in ogni posto //294// e luogo secondo ogni voce
(= lingua) in cui si manifesti: in arabo (*be-tāzī*), in persiano,
in latino (*be-rūmī*)[4], in *hindī* e *sindī*, in georgiano, in greco
(*yūnānī*), in turco, in armeno, in ebraico ed in siriaco ed in quante
[altre lingue] rimangano [da menzionare]. Ovunque tu veda il
segno di Dio (*nešān-i ḫodā*) rendine testimonianza. La seconda
parete consiste nel conoscere la manifestazione dei Re (*mali-
kān*), Angeli (*malāʾikatān*), Profeti (*peyġambarān*), Legati (*wa-
ṣiyyān*), Giudici (*dāvarān*), *Naqīb, Naǧīb, Abdāl, Imām* e Cre-
denti: sono tutti manifestazione divina. La terza parete consiste
295 nel riconoscere[5] i proprî fratelli //295//, perché in questo
mondo ci incombe il dovere di serbare la fratellanza (trad. a
senso di: « *bed-īn-ǧā berādarī nigāh oftādé bāšad* »), sacrificare per
loro (i fratelli) il proprio corpo e la propria anima, sostanze[6] e
cose spirituali e materiali (*dīn*-o *dunyā*). Dirigere a loro (ai pro-
prî fratelli) le proprie aspirazioni spirituali e materiali, di modo
che non vi sia di mezzo in alcun modo un « io » e un « tu » (*be-
hīč gūné manī*-o *toʾī andar miyān na-bāšad*)[7] e qualunque di-
fetto tu veda in lui (in tuo fratello) glielo [devi] dire e celar[lo
agli altri] (*har ʿaibī dar ū bīnī* [*bāyad* - ?] *bed-ū goftan wa
satr-pūšī kardan*) e desiderare per loro (per i fratelli) ciò che
per te desideri e tutto ciò che non piace a te non compiacerti
[che sia dato] ai fratelli e non tormentare in alcun modo il loro
cuore ed essere unito a loro nelle cose spirituali ed in quelle
296 mondane //296// e cercare amore ed amicizia e non stabilire
rapporti con gli infedeli, gli oppressori, gli oppositori, i peccatori
e gli impostori, che si palesano per indurre in errore i Credenti.
Non volgete a loro l'inclinazione [che si ha per] i fratelli e per
gli esseri luminosi: con loro non abbiate comunanza di azioni
e profitti, con loro non unitevi, né alzatevi, né per qualsiasi peso
di oro non prendete la loro stessa strada; nascostamente e pale-
semente abbiate disgusto di loro e riconoscete[li] quali vostri

---

[4] È interessante constatare come il latino, *rūmī*, sia distinto dal greco, *yūnānī*, due idiomi che generalmente erano riuniti sotto una delle due denominazioni, almeno in Persia. I successivi *hindī* e *sindī*, come si è già osservato, sembrano un'endiadi, più che l'indicazione di due lingue diverse.

[5] Letteralmente sembra piuttosto « far riconoscere », *šenāsīdan*.

[6] *Ḫʷāsté*, nel senso del phl. *xvāstak*, « sostanze », « beni ».

[7] Il passo che segue è estremamente dubbio (v. *post.*).

297 nemici; secondo l'ordine //297// di Dio e del Profeta mandateli in malora e non assecondate i loro intenti; contradditeli interiormente ed esteriormente! I quattro muri della Casa sono queste quattro condizioni (*čahār šarṭ*), che il Re Eccelso ha posto agli Spiriti Dissidenti, le quali sono state [impresse fino] entro la forma «fantomatica» [delle persone fisiche] (*ké dar qālib-i ašbāḥ būdé ast*): tutti i Dissidenti sono di queste [persone]. La tradizione religiosa (*sunnat*), però, non è egualmente primordiale ma si muta di circostanza in circostanza (*īn sunnat hamān kohan na-bāšad wa az ḥal be-ḥal-i dīgar be-gardad*): è lo spirito che in questo cuore deve riportare la *sunnat* al rango (*ǧāigāh*) [8] [che le compete]. *È parola di Lui — che sia esaltato! —*: «*Quanto alla legge di chi già mandammo prima di te dei nostri profeti, non*
298 *troverai //298// che vi sia per la nostra legge mutamento*». (XVII, 79) La grazia e la volontà di questa Casa (*niʿmat-o ḫʷāsté-yi īn ḫāné*) sono l'intima devozione, l'infallibilità, l'affidarsi [a Dio] e la purezza (*iḫlāṣ-o yaqīn-o tawakkul-o parhīzgār*). IL CIBO E L'ALIMENTO DI QUESTA CASA È LA SCIENZA REGALE E LA SCIENZA OCCULTA (*ḫʷord-o ḫʷoreš-i īn ḫāné ʿilm-i malakūtī wa ʿilm-i bāṭin*), [mentre] il sonno e la vita exoterica (*nawm-o sair*) sono la Scienza esteriore della Legge rivelata (*ʿilm-i ẓāhir-i šarīʿat*) che i Profeti hanno imposto [al mondo] [9]. Allo stesso modo in cui l'orzo, il frumento ed il miglio sono di alimento per il corpo, come [accade] che questo corpo si nutra e prenda alimento dall'orzo, frumento e miglio, [così pure accade che] lo Spirito di Acquiescenza tragga alimento dal-

---

[8] Il costume (*sunna*) derivato dalla religione rivelata è, quindi, un mero simbolo della realtà esoterica (*ḥaqīqatuʾl-ḥaqq*), alla quale si accede mediante la «conoscenza del cuore» o «conoscenza spirituale», *maʿrifat-i maʿānī*, che opera il *taʾwīl*. Quanto alla Kaʿba, di cui la presente *Questione* tratta, si può ricordare l'affermazione di ʿAbduʾl-Karīm al-Gīlī (*al-Insān al-Kāmil*, II, 89, 2), secondo la quale la Kaʿba simboleggia l'essenza divina, mentre la Pietra Nera è l'essere spirituale o sottile (*laṭīfa*) dell'uomo, cioè il suo Angelo-persona (v. H. Corbin, *L'imagination créatrice* ecc., p. 279).

[9] Il tema graalico del cibo spirituale recato all'essere umano dal superiore mondo divino corrisponde al contrapposto movimento della «conoscenza del cuore» che volge verso l'alto, alla Scienza della Luce, di cui poi discorre il *T.* mediante il *taʾwīl* delle realtà sensibili ed intellegibili, per congiungersi, così, alla realtà vera (*ḥaqīqat*) la quale dietro di loro si cela (circa il concetto dello *ḥiǧāb* v. nota 20, *Introduzione, Questione III* nota 5, *Questione VI,* note 30 e 36, ecc.).

la Scienza della Luce (*ʿilm-i nūr*)[10], dalla Scienza esoterica e
dalla Scienza exoterica, nella Casa della *Baituʾl-maʿmūr*.

O Muḥammad! È [necessario] meditare (*tafakkur kardan*)
sulle celestiali sfere divine della Divinità e della Sublime Possan-
za (*dīwān-hāyi ilāhiyyat wa malakūt-i aʿlà*), onde ritrovare la
299 Scienza //299// Regale (*ʿilm-i Malakūtī*), mediante la confer-
mazione carismatica dell'Ispirazione, dell'Afflato e della Temperie
divina (*be-tāʾayyid-i waḥī-o dameš-o mizāğ-i ilāhī*), poiché, come
maestro e docente di lui (*čonānké ʿālim-o āmūḫtār-eš*), così co-
me i Legati dei Profeti (*waṣiyyān-i peyġambarān*) non debbono
venir messi in opera, poiché a docente non occorre maestro. In
questa Casa, conoscere il digiuno significa che bisogna porre il
sigillo sulle labbra e occorre alimentare lo spirito, entrambo
dentro il segreto della propria [anima], né farne fiato in alcun
modo con i proprî avversarî. Rompere il digiuno significa effet-
tuare riunioni e rimembrare con i propri intimi (*nādimān*), in
quanto con loro si è del medesimo intento nelle cose spirituali
ed in quelle mondane, né vi è alcuna differenza fra [noi e] loro.
300 La chiave //300// di quella Casa è rendere testimonianza. [Il
discepolo] dia testimonianza decisiva su Dio, i Profeti, i Santi,
gli *Imām* del Tempo ed i Giudici, sicché non vi sia alcun dubbio
od esitazione circa questo. La copertura e l'arredamento (*saqf-o
navāy*) di questa Casa è quello Spirito la cui derivazione (*ištiqāq-
eš*) è dalla cupola azzurra ed anche [Esso] è dello stesso colore
ed ha preso sede nel lobo anteriore del cervello (*bar maġz-i pīšānī
maqām gerefté*). Gli Alberi di questa Casa sono le cinque diverse
gerarchie (*manzilāt*), delle quali l'udito è la gerarchia di Salmān,
la vista è la gerarchia di Miqdād, l'olfatto è la gerarchia di Ba-
301 ḏarr, la loquela è la gerarchia dei *Naqīb*, //301// la presa
(*gīrāʾī*) è la gerarchia dei *Nağīb*[11]. La finestra di questa Casa è

[10] In questo e nei successivi passi *ʿilm-i nūr* ha un senso analogo a quello etimologico di *ʿilm al-išrāq*, salvo la direzione, implicita in questo ultimo termine, di un «sapere aurorale» opposto ad un «esilio occidentale» (*al-ġurbat al-ġarbiyya*). Sempre restando nel simbolo delle direzioni, *ʿilm -i nūr* assume qui, invece, un significato «polare» della Luce che dal cervello scende al cuore, dal cielo alla terra interiori dell'uomo (v. f. 300 *in fine*).

[11] Cfr. con quanto osservato circa la funzione delle percezioni nella *Questione XVII*, nota 2 *in fine*. Esse sono considerate come risonanza del Pleroma entro la psiche umana, che, attraverso loro, attua la sua prima virtualità cosciente. Nello schema delle cinque facoltà, tre sono da considerarsi

l'udito, poiché la Luce della Scienza e della Parola dell'uomo penetra attraverso questo; la porta di questa Casa sono gli occhi, che discernono l'occulto ed il palese; i luogotenenti (*muwakkalān*) di questa Casa sono gli Spiriti, che sono collocati l'uno al di sopra dell'altro. Il padrone di questa Casa (*kadḫodāy*) è lo Spirito di Vita Dissidente (*rūḥu'l-ḥayāt-i muʿtariḍa*) e la padrona (*kadbānūy*) di questa Casa è lo Spirito di Vita Captivo (*rūḥu'l-ḥayāt-i ḥabsī*). Chiunque in tale modo sia (*har-ké īn čonīn bovad*)... Egli è la «*Casa di Dio*» — *Ne sia esaltata la maestà!* — e su tutti i Fratelli incombe il rituale dovere (*farīḍa*) di compiere la circumambulazione (*ṭawāf*) attorno a questa Casa, poiché il Re Eccelso ha istituito questa Casa come il Suo proprio
302 //302// tesoro[12]. Ogni grazia e ricchezza, scienza e saggezza che cerchi [di ottenere] da questa casa, la trovi, perché essa è

---

come vere e proprie facoltà di percezione (udito, vista, olfatto), due sono invece facoltà di azione (loquela e presa): il gusto ed il tatto sono pertanto esclusi. Nella *Questione XVIII*, al f. 290, il gusto è però considerato come una facoltà di conoscenza che, in un certo modo, abbraccia in sé le altre (v. nota 2), immediatamente sottoposta allo Spirito Cosciente. Lo schema presente, in ogni modo, tradisce la contaminazione fra i due schemi quinarî indiani *sāṅkhya*, dei *buddhīndriya* (facoltà di percezione) e dei *karmendriya* (facoltà di azione). Non vi è da trascurare il fatto che, proprio secondo gli schemi quinarî indiani sopra citati, le cinque facoltà corrispondono agli elementi etere, aria, fuoco, acqua e terra. Sostituendo quest'ultima con la «Forza della Luce» si hanno esattamente gli elementi luminosi liberati dall'Inviato della Luce manicaico durante la prima giornata di combattimento con le forze oscure. L'Inviato della Luce e l'altra ipostasi del Padre della Grandezza, Manvahmēd, sono qui congiunte nella figura di Salmān-Verbo (v. *Nota Introduttiva*, p. XLIII), che opera attraverso il rapporto fra pensiero cosciente e percezioni, liberando in queste ultime l'elemento archetipale appartenente alla sfera del Pleroma dei Cinque. Le cinque facoltà, a loro volta, vengono nel testo definite come «gli Alberi di questa Casa», denominazione che riconduce alla concezione dei Cinque Alberi manicaici fatti nascere, dal Terzo Inviato, dalla sostanza luminosa sottratta ai dèmoni (v. Puech, *op. cit.*, p. 80; cfr. *Questione VII*, note 34 e 41).

[12] La particolare domificazione di questo «cervello psichico», considerato sede dei poteri trascendenti dell'anima e, contemporaneamente, campo di azione delle forze divine macrocosmiche, ricorda singolarmente anche nella terminologia («Tabernacolo del Tesoro» ecc.) la topografia taoista del cosidetto Campo di Cinabro Superiore (*shang tan-tʾien*), come è esposta nell'opera taoista del IV sec. *Tʾai shang su-ling ta-yu miao-ching*, «*Il Libro Meraviglioso del Grande Essere* [*detto*] "*dal Sublime Semplice Trascendente*"» (v. H. Maspero, *Les Procédés de «Nourrir le Principe Vital»*, in *J.A.*, *avril-juin* 1937, alle pp. 192 ss.). In particolare, il Tabernacolo del Tesoro (*baitu'l-ḫizāna*) dell'*U.K.* sembra corrispondere, come funzione, alla «Camera dell'Arcano» (*Tung-fang kung*), che il testo taoista localizza nell'epifisi, oppure al «Palazzo del Grande Augusto» (*Tʾai-huang kung*), situato al di sopra della precedente, ove risiede il «Signore della Casa», al quale si accenna nelle righe seguenti di questo testo (cfr. *Questione XX*).

il Tabernacolo del Tesoro (*baitu'l-ḫizāna*). Il Signore della Casa [ivi] è a suo agio (*be-rāḥat dar bāšad*) ed è il padre di Grazia e di Ricchezza, ché Egli alimenta tutti i derelitti, meritevoli, istruiti e poveri, con la propria copia di grazia e li rende luminosi mediante la Scienza della Luce (*be-ʿilm-i nūr, nūrānī gardānad*). Di questa copia di grazia nulla deve tornare scarso. La propria ricchezza, per amore di Dio, viene dispensata per il viatico quotidiano (*māl-i ḫʷīš be-dūstī-yi ḫodā be-ḫarǧ-i rūzīné konad*). Questo è il significato della Casa di Dio e della *Baituʾl-maʿmūr* ».

QUESTIONE XX

Allora Muḥammad ibn Mufaḍḍal si alzò in piedi e disse:
303 « Rendo grazie, *subbūḥ^{un} quddūs^{un} quddūs^{un} subbūḥ^{un}* //303//, *Muḥammad e ʿAlī, in verità, in verità, Lodato d'Iddio, l'Eletto e la Sua famiglia* [*da Lui*] *discendente ed Abū'l-Ḫaṭṭāb!* ». A questo punto Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī disse: « Come ti degni di interpretare quel versetto del Corano, *è parola di Lui — che sia esaltato! —* "*Ma non vedono i miscredenti come i cieli e la terra furono* (*essi due*) *una cosa compatta e noi li separammo?* " ». (XXI, 31) Bāqir disse: « Iddio dice: (interpretazione persiana) O non sapete, o peccatori, uomini dallo sguardo angusto e miscredenti, che il cielo e la terra alla prima creazione (*be-āfarīneš-i awwal*) furono una cosa sola (*yekī būdé-and*) [1], salvo che Noi [dopo] ne facemmo due metà: di una metà creammo i sette strati del cielo (*haft ṭabaqa-yi āsmān*) e dell'altra metà i sette strati della terra (*haft ṭabaqa-yi zamīn*)
304 //304// ? » E questo rende il significato della qualità del seme umano (*wa īn maʿnī-yi ṣifat-i nuṭfa mi-konad*), che nella sua prima natura è goccia d'acqua (*dar ibtidā'i awwal-i fiṭrat, qaṭra-yi āb bāšad*); indi [diventa] germe, e dal germe grumo, e dal grumo [si trasforma] in feto, finché giunge il tempo in cui da una metà si crea il capo [dell'infante] con due occhi, due orecchie, due narici e la bocca, e, dal[l'altra] metà, [cioè dalla] metà inferiore, si manifestano il cuore, i polmoni, il fegato, la cistifellea, la milza (? - *DK*) ed i reni [i quali sono] le sette terre.

La TERRA, secondo la verità superiore, è il CUORE che è

[1–1a] La sintesi « seminale » del Verbo, anteriore alla separazione fra cielo e terra, cioè fra le categorie pure della Volizione divina (*amr*) trascendenti tempo e spazio e quelle « impure » (le gerarchie planetarie) pro-

stato posto in mezzo ai sette umori (*aḫlāṭ*, cioè la suddetta costellazione di organi interni)[1a] «*E la terra, dopo di ciò, la distese*». (LXXIX, 30)».

305 Ǧaᶜfar-i Ǧuᶜfī //305// disse: «O mio Signore, dicono che questa terra sia stata collocata sulla schiena di una vacca e di un pesce». Bāqir rispose: «Dicono bene: la terra posa sulla schiena di una vacca e la vacca su un pesce ed il pesce è entro l'acqua e l'acqua sta sul sasso e questo sasso è tenuto sulla palma della mano dell'Angelo. Egli (l'Angelo) tiene sospesi (*muᶜallaq mī-dārad*) i sette cieli e la terra. O Ǧaᶜfar-i Ǧuᶜfī, LA TERRA È IL CUORE ED I SETTE CIELI SONO I SETTE UMORI collocati dall'alto dei cieli fino [in basso], ai piedi. La Vacca è lo Spirito Speranzoso (*rūḥ-i muntaẓira*) in mezzo ai mari; il pesce
306 è i piedi ed il mare //306// è lo Spirito Universale (*rūḥ-i kull*), del quale [nulla] è privo, dalla fontanula del capo (*farq-i sar*)

---

prie alla creazione al di sotto del *barzaḫ* fatto di tenebra e di peso, è qui analogicamente ragguagliata all'unità indifferenziata del corpo umano nel seme, prima che questo si diversifichi nelle membra che da esso si svilupperanno. In questo caso, alcune parti sono omologate al «cielo», cioè quelle della testa, ove si riflettono le gerarchie superiori (quelle dell' *ᶜArš, Baituᵓl-maᶜmūr* e *Kaᶜba*), altre alla «terra», e precisamente il cuore (v. *post*) reggente i sette organi, a loro volta riflesso dei sette cieli planetarî (non, quindi, del «Cielo» puro — quello dell'*amr* — che si individua nell'organizzazione del capo, v. *Questioni XVI-XIX*). Infatti i sette organi interni sono chiamati «umori», «mescolanze» (*aḫlāṭ-hā, āmīzeš*), per indicare l'impurità inerente al loro essere nati, come i corpi planetarî, dalla contro-creazione di ᶜAzāziᵓīl, v. *Questioni VI, VII*). Se si ricorda la teoria già espressa, secondo la quale, nella *ḏarra-yi nuṭfa*, è insita la forza folgore (*barq*), sintesi di conoscenza e di atto, che unisce il cielo-cervello alla terra-cuore, v. f. 240 e *Questione XV*, nota 4, si comprende il motivo «tecnico», prima che religioso e morale, per cui questo testo condanna, similmente al dogma manicheo, il rapporto per cui la luce racchiusa nel seme si estroverte e si perde nella generazione, anziché risorgere come conoscenza, secondo il suo essere interiore. Nel processo inverso, dal cuore-terra al cervello-cielo, si invera la *qiyāma* (v. *Questione XXV*). È già stato accennato un parallelo fra questa concezione e la teoria buddhista del *bodhicitta*, specialmente com'è praticamente realizzata nelle scuole *vajrayāna* (v. *Questioni XV*, nota 4, *XVII*, nota 2, *XXXIII*, nota 8). Si può aggiungere che questa concezione seminale del Verbo-Luce-Conoscenza si è praticamente conservata identica sin dall'antichità mazdea, ove, nello *Yašt*, X, 127, e lungo lo *Yašt*, XIX, lo *xᵛarənāh*, «splendore» di gloria e di fortuna della regalità sacra, è concepito «... dentro il seme o le acque, che esprimono simbolicamente lo stato di pre-formalità; discende dall'alto di queste acque generatrici... portato dal fiume Anāhitā, che scorre giù dal monte Hukairya (nostra nota: *īn kūh-i Sarandīb, ké maġz-i muᵓminān ast*, ff. 408-9)...» (cfr. G. Gnoli, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce*, ecc., *op. cit.*, p. 105).

alle unghie dei piedi. La pietra (*sang*) sono queste ossa che sono il cemeterio dello Spirito (*ārāmgāh-i rūḥ*)[2] e lo Spirito del procedere è l'Angelo (*rūḥ-i raftār fereštē ast*) che tutto questo tiene in mano e porta ovunque Egli voglia ».

---

[2] Circa l'identificazione delle ossa con la « pietra », si può ricordare la concezione, più o meno comune a tutte le antiche cosmologie, delle montagne nate dalle ossa dell'Uomo Primordiale, che il *Grande Bundahišn* (p. 189, 1.8) pure rammenta nella frase *astak čēgōn kōf*.

La pietra-ossa è concepita come « cemeterio dello Spirito », perché simboleggia, nella sua assoluta fisicità di per sé immota, il limite inferiore della creazione, quello in cui l'opacità del *barzaḫ* si fa sostanza materiale, mineralità despiritualizzata (secondo la dottrina tantrica, il *pṛthivī-aṇu*, « atomo terrestre » o *minimum* materiale ove la Suprema Potenza, *parā śakti*, è assopita in catalessi).

QUESTIONE XXI

Ġa^{c}far-i Ġu^{c}fī disse: « Qual'è quella terra sulla quale sono caduti Adamo, Eva, il Serpe (*mār*) ed il Pavone (*ṭā'ūs*), e loro chi sono? ». Bāqir rispose: « Secondo il significato esoterico questo cuore è la terra ed il capo è il cielo ed il cervello è il paradiso (*maġz behešt ast*), che Adamo, Eva, il Serpente ed il Pavone ingannarono (*be-farīft*), sicché tutti e quattro furono espul-
307 si dal paradiso. //307// Ognuno [di loro] cadde in un *iqlīm* [diverso] in questa terra, che è il cuore. Iblīs è l'Adamo Dannato (*Ādam-i madmūm*), il quale è connesso al cervello mediante la vena ed i sigilli della schiena (*bed-īn rag-o mohr-hāyi pošt be-maġz peivasté*, cioè il dotto midollare e le vertebre), per tale dotto (*ašāġi^{c}*) giunge al capo ed insinua il [suo] sussurro al cervello. « *E sussurrò verso di lui Satana* » (XX, 118), ed [è] lui che, per colpevole passione (*be-hawā-yi bad*) sospinge [Adamo] nel cuore, poiché Adamo ribelle (*Ādam-i ^{c}āṣī*) è lo Spirito di Vita che [si trova] nella Casa del Vento che è il Monte di Sarandīb [1].

[1] In un altro passo (f. 408-9), il *Kūh-i Sarandīb* è, invece, rappresentato come la sede dell'Uomo primordiale, dell'Adamo Eterno (*Ādam-i dā'im*), microcosmicamente riflessa nel « lobo anteriore del cervello » (*maġz-i pīšānī*). Il fatto che in questo passo il *Kūh-i Sarandīb* sia, invece, diventato una parte del cuore, ove è racchiuso l'Adamo caduto, può essere dovuto ad una cattiva copiatura del testo, già di per sé irregolare e guasto: « ... *ké Ādam-i ^{c}āṣī rūḥu'l-ḥayāt ast wa dar īn ḫāné-yi bād, ké kūh-i Sarandīb ast* » (segue citazione coranica), che, a nostro parere, dovrebbe essere integrato e letto come segue: « ... *ké Ādam-i ^{c}āṣī rūḥu'l-ḥayāt ast* (*wa*), *dar īn ḫāné-yi bād, ké* [*dar ān, az*] *kūh-i Sarandīb* [*oftādé*] *ast...* », cioè: « ... poiché l'Adamo ribelle è lo Spirito Vitale nella Casa del Vento, nella quale è caduto dal Monte di Ceylon (= Picco di Adamo) ... », con tutte le implicazioni relative all'accostamento p. *bād* / ar. *hawā*, nell'amfibologia di « vento » e « passione ». A parte questa incongruenza, la presente *Questione* ha un valore centrale per la soteriologia dell'*U.K*. La caduta di Adamo sulla terra « non-paradisiaca » (ma il suo archetipo resta nel paradiso eternamente!) consiste nella sua identificazione senziente (*ḥissī*)

«*E si ribellò Adamo al suo Signore*». (XX, 119) Eva è la coppia di Adamo Captivo[2], nella Casa dell'Acqua, che chiamano Fiume del Nilo. Il Pavone è lo Spirito Senziente Captivo (*rūḥ-i ḥissiyya-yi*
308 *ḥabsī*) nella Casa Vermiglia[3] //308// che chiamano Mare del Gīlān (= Mar Caspio), ed Iblīs è Adamo Dannato (*Ādam-i madmūm*), che si trova in codesta Casa di Sangue Puro, che chiamano la Ġauṭa di Damasco[4]. Questi due spiriti si trovano nella metà destra del cuore [ove fanno] l'un l'altro coppia: Adamo dissidente ed Eva prigioniera (*Ādam-i muᶜtarida wa Ḥawwā-yi ḥabsī*)[5]. Ed i due Spiriti che si trovano nella metà sinistra del cuore formano anch'essi una coppia: Adamo riprovato ed Eva prigioniera[6]. Così come *è parola di Lui — che sia esaltato!* — «*Sia lodato Colui il quale creò le coppie tutte, di quanto fa crescere la terra!*» (XXXVI, 36)».

---

alla fisicità (il «cuore terra», v. *post*), ove egli, perduta la comunione con le gerarchie divine, si sdoppia nella coppia Adamo-Eva, simbolo dell'incapacità sua di darsi una vita da solo, ma di poterla appena prolungare attraverso la generazione di altri esseri. Il Tentatore si sdoppia anche egli in due figure: Mār, il serpe, e Ṭāʾūs, il pavone: quello che induce Adamo alla discesa nel fisico-sensibile e quello che ve lo trattiene mediante il vincolo senziente (non percipiente!) di una brama rivolta ad un mondo divenutogli esteriore ed opaco.

[2] *Ādam-i ḥabsī*, leggibile anche, nei manoscritti, *Ā. ḥissī*.

[3] *Ḫāné-yi ḫūnābé*, da leggersi forse *ḫ.ḫūnāné* («sanguigna»)?

[4] La confusa domificazione del cuore (c.d. vento; c.d. sangue puro; c.d. sangue-acqua (vermiglia?); c.d. acqua), evidente riflesso inverso dei quattro fiumi del Paradiso (v. f. 311), lascia supporre rimaneggiamenti e cattive copiature del Testo.

[5] Se l'*Ādam-i muᶜtarida* corrisponde, come appare in tutto l'*U.K.*, all'uomo comune vivente sulla terra, la sua Eva è *ḥabsī*, «captiva», per il limite di essere «mezzo-uomo», nel suo sesso particolare, esclusa pertanto dall'esperienza sofianica dell'*Ewig Weibliches*, che l'*U.K.* rappresenta col simbolo di Fāṭima-Fāṭir (ff. 40, 70, 412).

[6] È molto interessante che non esista una «Eva riprovata» a far coppia con l'«Adamo riprovato» (*Ādam-i madmūm*) destinato alla dannazione. L'*U.K.* ravvisa quindi nella femminilità un elemento che, per quanto decaduto, è destinato alla salvezza, probabilmente perché riflesso della Sophia-Fāṭima.

QUESTIONE XXII[1]

Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī disse: « O mio Signore, questi Spiriti che si
trovano nel cuore, quando mai possono salire in alto, dato che
309 non possono in alcun caso allontanarsi //309// dal luogo che
occupano? ». Bāqir rispose: « Questi Spiriti possono salvarsi
(*rastan*)[2] nel cuore, mediante la testimonianza decisiva (*gavāhī-yi
qāṭiʿ*) e [liberarsi dalla][3] sventura che loro fanno giungere i ne-
mici...[4] occultamente e palesemente. [Ciò] perché il Re Eccelso
reca la gioiosa novella (*bašārat*) a quei Credenti che sono rima-
sti nel cuore, nella casa del Vento, secondo la quale ogni qual
volta lo Spirito che risiede nel cuore voglia colpire (*muṣībatī
be-resānad*)[5] quei Tre Spiriti, che nel cuore medesimo Gli sono
avversari, può infliggere loro i tre ripudî assoluti (*ṭalaq-i muṭlaq*)
e volgere di nuovo verso l'alto (*rūy bāz bālā konad*) ed aver co-
munione di preghiera (*ṣal[aw]āt...bā*) con lo Spirito di Vita Co-
sciente (*rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa*) d'Iddio e del Profeta. Ciò signi-
310 fica che questo Spirito è il Signore //310//, che conferisce la
Sua preghiera-benedizione (*ṣal[aw]āt*) allo Spirito di Acquie-

---

[1] La *Questione XXII* è quella che presenta il testo più lacunoso e arduo da interpretare. Oltre ai vocaboli evidentemente omessi, sono numerose le confusioni, tipiche in ambiente indiano, fra le preposizioni *bé* ed *az*, *bā* e *bé*, che rendono frequentemente dubbia l'interpretazione del testo.

[2] Leggibile anche, ed ovviamente, *rostan*, « crescere ». La variante H è *zīstan*, « vivere ».

[3] Integro con *ḫʷod-rā rahāndan*, altrimenti la proposizione è priva di verbo.

[4] T.: *ké, bed-īn došmanān sīmā* (?) *be-resānand*. Mantenendo la lezione *sīmā*, « volto », « contegno », « a guisa di », e attribuendo un senso medio al verbo attivo, la proposizione potrebbe venire interpretata: « ... che si fa loro giungere a guisa di nemici .... ». Altre lezioni sono: L *wa be-mā*, C H *bīmār*. Si può azzardare l'ipotesi che la lezione originale fosse, invece, *be-[wasīla-yi] mār*, « per mezzo del Serpe » (cioè Mār-Ahrīman).

[5] Qui *muṣībat* ha il senso etimologico di « inferire un colpo » e non quello traslato persiano di « disgrazia ».

scenza (*rūḥ-i muṭmaʾinna*) [che] dal CUORE RISALE AL CERVELLO (*az īn del bed-īn maġz āyad*), ove trova la vicinanza (*hamsāyegī*)[6] del suo Signore ed il rifugio in Lui, contemporaneamente; *è parola di Lui — che sia esaltato;* — « ... *tu annuncia la buona novella ai pazienti, a coloro che, quando sono colpiti da una sciagura, dicono:* « *Noi siamo, invero, di Dio, ed a Lui certamente ritorneremo!* ». Su di loro sarà la preghiera del loro Signore e la misericordia Sua, perché essi sono i ben diretti... » (II, 150-152), poiché il capo dei Credenti è equivalente alla Cupola Celeste ed ogni qual volta l'Anima Acquiescente (*nafs-i*
311 *muṭmaʾinna*) si manifesta, L'accoglie e, senza alcun dubbio //311// ed esitazione, rende testimonianza di questo Spirito Cosciente Luminoso (*rūḥ-i nāṭiqa-yi nūrānī*), allogandosi in questo Paradiso del Microcosmo, sotto il quale scorrono i quattro Fiumi. *A fede, secondo la parola di Lui — che sia esaltato!* « *In verità [per] coloro che credettero e compirono buone azioni... scorrono sotto di loro i fiumi in cui [resteranno] eternamente. Iddio si compiacerà di loro ed essi si compiaceranno di Lui. Questo sarà per chi avrà temuto il suo Signore* ». (XCVIII, 6-8)

Ciò significa che lo Spirito di Credenza si colloca al di sopra dello Spirito di Vita Cosciente e lo Spirito di Vita del Cuore (*rūḥuʾl-ḥayāt-i del*) rende testimonianza di lui. Per questa testimonianza egli si reca al cervello, che corrisponde alla Cupola Azzurra [del Cielo], sotto il quale scorrono i quattro fiumi. Il
312 loro significato è il seguente: la vista è come //312// il fiume di latte; l'udito è come il fiume di miele; l'olfatto è come il fiume di vino; la loquela è come il fiume di acqua[7]. Lo Spirito Cosciente non è soddisfatto dello Spirito dei Cuori (*īn rūḥ-i nāṭiqa az īn rūḥuʾl-qulūb ḫōšnūd na-bāšad*), ma è [contento] del suo Spirito di Credenza, che siede in un grado più alto [rispetto allo Spirito dei Cuori][8] e mai è necessario (*hargez na-bāyad*) a que-

---

[6] Il termine è un evidente calco dell'arabo *walāyat*, che ben si attaglia al rapporto fra il *Rūḥ-i muṭmaʾinna* ed il *Rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa*. Da questo passo in poi inizia il processo della *qiyāma*, che avviene mediante la risalita verso l'alto (la Cupola celeste — Capo umano) delle facoltà (o « spiriti ») superiori dell'*Ādam-i ḥabsī*, che si congiungono con lo Spirito di Vita Cosciente.

[7] Le quattro facoltà scelte (a proposito delle facoltà di percezione e di azione, v. *Questione XIX*, nota 11), liberatesi dalla « cattività » nella terra-cuore, si reintegrano ai loro archetipi, che sono i Quattro Fiumi del Paradiso, v. anche *Questione XXIII*, note 6 e 7.

[8] Emendo *wa daraǧat-ī bālātar nešīnad* in *ké dar daraǧat-ī* ecc.

sto Spirito di andare nel cuore, sotto alcuna forma. O Ğaʿfar-i Ğuʿfī, se questo Spirito [che si trova] nel cuore ha come compito di esercitare la pazienza (*ṣabr*) con lo Spirito Captivo (cosa che ha fatto, ciò è giusto) (*īn rūḥ dar īn del ṣabr agar be-bāyad kardan, ké kardé ast, rāst ast*), il Re Eccelso getterà uno sguardo sull'opera loro, [a condizione che] essi rendano la testi-
313 monianza definitiva //313//, perché [allora] il Re Eccelso si degnerà di sopportare (*ṣabr*) i Dissidenti e di perdonare lo Spirito Captivo, « ... *e che si raccomandarono vicendevolmente la pazienza e che si raccomandarono vicendevolmente la misericordia, costoro saranno i compagni della destra* ». (XC, 17-18).

Dalla parte destra del cuore vi sono due Spiriti: uno è denominato [Spirito di] Pazienza (*ṣabr*), l'altro [di] Misericordia (*marḥamat*). Lo [Spirito di] Pazienza è [quello relativo allo Spirito] Dissidente, quello Captivo è [relativo a quello di] Misericordia. A sinistra del cuore questi due Spiriti (quello Dissidente e quello Captivo) hanno rinnegato il proprio Signore, per ogni potenza, misericordia e scienza che hanno « veduto » [procedere] dallo Spirito Cosciente, si sono rivestiti di [tale] rifiuto
314 e si sono dati alla voluttà ed alla ribellione //314//, con tutto il castigo e la persecuzione che sarebbero loro giunti. *È parola di Lui — che sia esaltato! — « E, quanto a coloro che non credettero ai nostri segni, costoro saranno i compagni della sinistra; su di loro sarà il fuoco determinato »*. (XC, 19-20). O Ğaʿfar-i Ğuʿfī, in questo cuore compenso e punizione (*mozd-o bazé*) sono caduti su questi due gruppi [di Spiriti]; allo stesso modo che pace, misericordia, compassione e buone qualità procedono tutte dai Credenti, [così pure] collera, ira, ribellione, ingratitudine derivano dagli Infedeli. Il rendere testimonianza del Signore del Vero in questo cuore compete ai Due Spiriti nella casa del
315 Vento e dell'Aria [9], poiché l'esistenza e la vita //315// sono cadute su di loro. Rifiuto e miscredenza [provengono] dai due Spiriti [che stanno] nella metà sinistra del cuore, i quali, [una

[9] Si possono ancora una volta ricordare qui i due spiriti o le « Due Luci », *dōnān rōšnān*, manicaiche (G. Widengren, *op. cit.*, p. 40), ripetizione del motivo mazdaico dei due arcangeli Haurvatāt e Amərətātāt (passati poi all'Islām coranico come Harūt e Marūt!), che, in questo caso, volgono verso l'alto attorno alla « vena cava » che corrisponde alla Colonna di Gloria (v. *Nota Introduttiva*, p. LIV-LV; *Questione XVI*, ff. 272 ss., nn. 8, 9, 13).

volta] morti, mai troveranno liberazione (*rastegārī*). « *Non abbiamo posto forse la terra, come luogo di riunione per i vivi e per i morti?* ». (LXXVII, 25-26) O Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī, quando giungerà il tempo della Promessa (*waqt-i waʿda*) di questi Dissidenti, che ascendono dal cuore, tutte le forze procederanno dai nostri Divini Consessi e dalla Sfera del Re Eccelso, [cioè] dalla *Divina Sfera dello Spirito di Vita Cosciente Luminoso, il quale ha sede sulla Cupola di Biancore del Microcosmo* (*qubba-yi baiḍāʾi ʿālam -i kūček*), *al di sopra del lobo anteriore del cervello,* dappoiché
316 tutti //316// noi siamo affidati a questa Gerarchia, prendiamo rifugio e cerchiamo appoggio presso questo Signore, di cui noi tutti siamo creature e non riconosciamo altro Signore che Questi, sia che ci abbia fatti nascere malati che sani, sia ciechi che vedenti, sia che ci faccia morire (*be-mīrānad* - !) che ci mantenga vivi, Egli (lo Spirito di Vita Cosciente) sa meglio! [10] « *Iddio fa ciò che vuole* » (XLI, 30), « *e statuisce ciò che Gli aggrada* » (V, 1). Allorché inizia il ciclo di Spirito Nesciente (*dawr-i rūḥ-i nādānī*) [11] [dello] Spirito dei Cuori, lo Spirito di Vita del Cervello invia Ǧibrīʾīl al cuore, ove canta all'orecchio del cuore « ... *non temiate, né vi contristiate...* » (XLI, 30), perché il CUORE
317 //317// HA ORECCHIE [12] come un essere umano: ciò significa che Egli invia al cuore l'ispirazione ed il temperamento divino (*waḥī-o mizāǧ-i ilāhī*) per quello Spirito, attraverso la vena bianca riconducendo i due Spiriti alla condizione di vita ed esistenza [e fuori] da ogni tremore e timore ristabilisce [nel cuore] credenza ed acquiescenza: « *Quanto a coloro che seguono la Guida, non v'è per loro timore, né si rattristino* » (II, 36). E

---

[10] In realtà, qualunque sia definitivamente la sètta alla quale appartengono i compilatori dell'*U.K.*, è evidente che il loro Dio è quello che denominano Spirito di Vita Cosciente Luminoso, cioè l'intima autocoscienza umana (v. f. 325) personificata nel demiurgo Salmān, non certo l'Assoluto Allāh della *šarīʿat!*

[11] La particolare denominazione del *dawr as-satr* sembra qui denunciare una forte contaminazione indiana buddhista o *śaiva*. Il termine *rūḥ-i nādānī* è, invero, la traduzione letterale del sanscrito *avidyā*, o *a-khyāti* (v. *Pratyabhijñāhṛdaya*, pp. 43, 45, 52).

[12] A parte l'antichissima concezione delle « due orecchie » del cuore, (conservata ancor oggi nella nomenclatura anatomica) risalente all'antichità egizia, nel caso presente la loro funzione consiste nell'accogliere le due azioni celesti *waḥī-yi ilāhī* e *tābeš-i ilāhī*, che risvegliano nel cuore la Gnosi, (*maʿrifat-i del*), v. f. 326 *in fine*. Circa l'azione dei « Due Spiriti », v. anche *Questioni VIII*, f. 229, n. 8, *XXIII*, n. 10, *XXIV*, f. 340.

questa guida è la grazia divina (*naẓar-i ilāhī*) [irrogata] al cuore
del credente, la quale si manifesta primieramente nella Casa
dell'Acqua, spezzando tutti i lacci e legami dello Spirito Sensi-
318 bile //318//. Successivamente si manifesta nella Casa del Vento,
ove spezza assieme (*bar ham šekāfad*, lett.: « fende assieme »)
i legami ed i lacci dello Spirito Concupiscente, allo stesso modo
della terra, che tu fendi e scavi in lungo ed in largo (*hamčūn
zamīn ké be-šekāfī wa dūr-o derāz-eš bar-kanī*)... (?) [e così
pure distruggi - (?)] tutte le disposizioni [che] sono cattive
come la collera, la concupiscenza... (*tarkamé* - (?) e tutto ciò
che non piace a Dio... e frutti di ogni specie in essa semini e
questi frutti [che] sono le ali di Ǧibrīʾīl, come cautela ed umiltà,
timore e speranza, fiducia e certezza, pegno e sicurezza, amore
ed affetto. Questi due Spiriti nello Spirito Luminoso (*rūḥ-i
roušanāʾī*) compiono... e pertanto questo Spirito di Vita del Cer-
319 vello alla stessa guisa di un uomo che alzi le mani //319// verso
Dio (?), dato che i due Spiriti sono come un essere umano,
sollevano in alto il capo. I due Spiriti, [invece], che si trovano
nella metà sinistra del cuore, sono come un quadrupede: ten-
gono la testa rivolta in basso e terranno la testa rivolta in basso.
*È detto di Lui, che sia esaltato! « In verità Noi versammo l'acqua
versandola, indi fendemmo la terra fendendola; facemmo poi ger-
mogliare in essa il grano, ed uva ed erba verdeggiante, e olivo e
palma e orti folti e frutta e pascoli erbosi, per uso vostro e del
320 vostro bestiame, quando sarà giunto //320// lo squillo, il giorno
in cui fuggirà l'uomo dal fratello suo »*. (LXXX, 25-34) Questi due
Spiriti, che sono nella metà destra del cuore [e] sono chiamati
Signori della Destra, ed i loro volti sono bianchi, [mentre] que-
gli Spiriti che si trovano nella metà sinistra del cuore sono
chiamati Signori della Sinistra, ed i loro volti sono neri, poiché lo
Spirito di Vita Dissidente (*rūḥuʾl-ḥayāt-i muʿtariḍa*) è del colore
del sole ed è [anche] del colore del corpo delle persone (*be-rang-i
qālib-i ašbāḥ*, cioè nero). Lo Spirito di Vita Captivo (*rūḥuʾl-ḥayāt
-i ḥabsī*) è colore di luna; lo Spirito [di Vita] Senziente è di co-
321 lore mezzo-nero (*nīm siyāh*), [mentre] lo Spirito di Vita //321//
Dannato è di colore completamente nero. *È parola di Lui — che
sia esaltato! « Un giorno diverranno bianchi i loro volti e diver-
ranno neri i loro volti »* (III, 102), ed in altro luogo Egli dice:
« E le facce, in quel giorno, saranno ilari, ridenti, gioconde e

[*sulle*] *facce* [*di altri*] *quel giorno sarà polvere*: *le coprirà l'oscurità. Costoro saranno gli infedeli, gli scellerati!* ». (LXXX, 38-42) O Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī, [di] tutti i peccati derivanti dagli [Spiriti] Concupiscente e Riprovato, un decimo verrà rimesso e non patirà castigo; anzi, quei due Spiriti che si trovano nella metà
322 destra del cuore, seppure //322// avranno commesso peccato, [poi]ché hanno reso testimonianza della manifestazione della Divinità, tale peccato sarà loro cancellato. *È parola di Lui — che sia esaltato!* — « *Ogni anima, per quanto essa lucrò, è pegno* [*a se stessa*], *salvo che* [*per*] *i compagni della destra, che si interrogheranno in giardini per* [*sapere*] *dai peccatori*: « *Che cosa vi indusse nel fuoco dell'inferno?* » (LXXIV, 41-43), cioè quei due Spiriti, che stanno nella parte sinistra del cuore, si trovano nell'inferno, caduti, a cagione del rifiuto e del diniego, in mezzo alla [Casa] sanguigna ed al sangue, ed essi non troveranno mai salvezza. Anche se in molti Libri si dice che lo Spirito Concupiscente (o Senziente, *ḥissiyya*) è seguace dello Spirito di Luce e giungerà alla salvezza — *Iddio ci salvi!* —
323 //323// le cose non stanno così con lui, come si dice in tali Libri, [cioè] che lo Spirito Concupiscente sarebbe destinato all'alto ».

QUESTIONE XXIII*

A questo punto Muḥammad ibn Mufaḍḍal-i Ǧuᶜfī si alzò in piedi e disse: « O mio Signore, dammi piena spiegazione di questa dottrina, che noi abbiamo ascoltato dal Verbo di voi, che ne siete maestri, e che in molti luoghi abbiamo letto. [Secondo questa dottrina] lo Spirito Senziente [ha] la [sua] salvezza (*naǧāt*) nel fatto del sentire (*bar ḥiss*)[1] ed il nostro Signore, Comandante dei Credenti, ᶜAlī, ha dato ampia spiegazione nel *Kitābuʾl-iḫbārāt* circa la liberazione e la salvezza dell'[anima] senziente. Qual'è il vero significato di questo? ».

324 Allora Bāqir //324// riprese: « O Muḥammad, il nostro Signore, Comandante dei Credenti, ha parlato in considerazione dei discepoli che non avevano ancora conseguito [iniziazione], i quali sono inferiori a noi (*az pas-i mā bāšand*), cioè a dire che sono discepoli del tempo in cui la Scienza [non] aveva infuso ancora in loro il Suo insegnamento[2]: « *Prendiamo rifugio in Dio!* ». Ché, anzi, tutto quello che ha detto il Comandante dei Credenti è metafora[3] [e laddove parla di] Spirito Senziente egli si riferisce allo Spirito Acquiescente. E tutto questo ben si appone al[lo Spirito] Dissidente. Ciò significa che l'Adamo Ribelle (*Ādam-i ᶜāṣī*) ha commesso due peccati: il primo è quello di aver avanzato dubbio circa la manifestazione nell'àmbito del Divino (*šakk be-ẓuhūr āvordé-ast bā ilāhiyyat*), il secondo è quello di non

---

* La presente *Questione* è essenziale per comprendere l'economia della Salvezza, concepita dall'*U.K.* come autoriconoscimento, da parte dell'uomo, del suo essere divino (cfr. *Questione XXII*, nota 10).

[1] Emendo *rūḥ-i ḥissiyya naǧāt bar ḥiss ast* in *rūḥ-i ḥissiyya-rā* ecc.

[2] Traduzione a senso di un testo incerto; « ... *mutaᶜallim-i waqt bāšand, ké ᶜilm bed-eš āmūzī pūzé-kārī* (var. C H: *harzé*) [*na*] *bāšad...* ».

[3] Integro *be-ramz ast.*

aver prestato [obbedienza al]l'ordine del Re Eccelso[4]: egli si è [quindi] trovato a cinquantamila parasanghe di distanza dal Re
325 Eccelso //325//, perché IL RE ECCELSO È PROPRIO QUESTO SPIRITO CHE CHIAMANO COSCIENTE[5] e cinquantamila parasanghe sono queste cinque gerarchie, le quali sono pure (... *panǧ manzilat ké muḫliṣ and*)[6]: l'udito, che è la gerarchia di Salmān; la vista, che è la gerarchia di Miqdād; l'odorato, che è la gerarchia di Bā-ḏarr; la loquela, che è la gerarchia dei *Naqīb*; l'afferramento, che è la gerarchia dei *Naǧīb*.

Questo [Spirito] Dissidente è sottoposto a queste cinque gerarchie[7], cioè [lo Spirito Dissidente dell'uomo], essendosi distolto dalla Corte del Re Eccelso, è caduto in questo cuore, nella Casa del Vento Puro. Ogni volta che egli renda testimonianza
326 del fatto che non vi è Signore //326// in alcun luogo o posto, salvo che questo Spirito di Vita Cosciente Luminosa, necessariamente egli consegue salvazione. « *Testimoniò Iddio che non v'è Iddio fuor che se stesso!* »[8].

Lo Spirito Captivo (*rūḥ-i ḥabsī*) è detto così perché esso è cattività, legame e prigione e « captivo » significa « prigioniero ». Il Re Eccelso — *Ne sia magnificata la grandezza!* — inviò questo Spirito Captivo, dal mezzo degli [altri] Esseri Spirituali, affinché operasse assieme allo Spirito Dissidente (*tā bā īn rūḥ-i muʿtariḍa dast yekī dārad*) e facesse coppia con lui (*wa hamǧoft-i vey bāšad*)[9], allo scopo di rendere testimonianza e prova

---

[4] Circa il *dubbio* (*šakk*) dell'Adamo Primordiale, che pone al passato (*taʾaḫḫur, taḫalluf*) l'atto di esistenziazione eterna (*ibdāʾ*), per cui distanzia il suo essere dall'atto divino (*amr*) di « cinquantamila parasanghe », si è già detto alla *Questione VII*, nota 42.

Emendo il testo: « ... *farmān be-malik-i taʿālà na-dādé ast...* » in « *be-farmān-i malik-i taʿālà iṭāʿat na-dādé ast...* ».

[5] Quindi la « ribellione » di Adamo consiste nel non aver reso testimonianza della divinità del suo proprio essere! Da questo deriva la condizione (v. *post*) per cui egli percepisce come esterne e separate (le « cinquantamila parasanghe ») le funzioni dei suoi sensi. v. nota seguente.

[6] I cinque sensi, quindi, sono di per sé « puri » (*muḫliṣ*), cioè, quando operano secondo la gerarchia (*manzila*) che li ha emanati e non patiscono il vincolo senziente — piacere, dolore — proprio ad una particolare condizione soggettiva. v. nota seguente. v. anche *Questione XIX*, nota 11.

[7] In altri termini, il testo afferma esplicitamente che l'uomo, avendo rinnegato il suo vero essere (v. nota 5), è sottoposto ai cinque sensi, dei quali invece dovrebbe essere il Signore, dato che essi appartengono a gerarchie inferiori al *malik-i taʿālà*. v. nota seguente.

[8] Pertanto Iddio non è altri che lo Spirito di Vita Cosciente Luminosa presente nell'uomo come suo vero essere (v. *Questione XXII*, nota 10).

[9] In questo passo il *rūḥ-i ḥabsī* assume, molto stranamente (dato l'ag-

della rivelazione e del calore divino (*tā be waḥī-o tābeš-i ilāhī gavāhī-o burhān dādan — sic!*) [10]. [Ma] quello Spirito Senziente che è venuto a manifestarsi nell'errore (*ḏillat*) dei [Credenti] ha
327 condotto fuori di strada lo Spirito Captivo //327// mediante piacere e voluttà (*be-laḏḏat-o šahwat*)... e presto avviene che esca dalla prigione e gli sia necessaria salvezza (*nağāt*) e volga nel mondo delle sensazioni (*be ʿālam-i ḥissiyya dar gardad*) e si incorpori in altre diverse forme (*bā qālib-hāyi dīgar gardad*) che suscitano l'ostilità (*ḫiṣm*) dei Credenti e dalle quali giunge ai Credenti maggior danno e male. [Quanto allo Spirito Senziente], nella forma che da lui è sperimentata stretta, angusta e premente, esso ritrae fastidio e odio, proprio come [accade] ad una persona che provi inimicizia verso un['altra] persona:
328 ogni volta che la incontra nasce guerra ed inimicizia. //328// ... Essi sono ipocriti (*tarğumān, sic!*) e traditori, peccatori ed impostori, di anguste mire, sordi e ciechi e dal cuore muto, « *sordi, muti e ciechi, perciò essi non si convertono* ». (II, 17) Dare impulso a tutta questa ignominia, oppressione, afflizione, alimento e cibo [della] [11] concupiscenza è il compito e l'azione di Lui. Il suo colore è nero, mentre [quello dello Spirito] Dissidente è bianco. « *Un giorno diverranno bianchi i* [*loro*] *volti* ». (III, 102) Ha l'aspetto delle bestie e la sua testa è capovolta ed [egli] è [tutto] capovolto (*sar-negūn*). Però, come abbiamo detto in molte

---

gettivo di *ḥabsī*, che sottintende la limitazione propria al sentire corporeo: d'altra parte nella *Questione XXI*, nota 1, il *kūh-i Sarandīb*, cioè il paradiso terrestre, è considerato sede dello *Ādam-i ḥabsī!*), il compito che la dottrina manichea attribuisce al Compagno-gemello Aiutatore (*A Manichaean Psalm Book*, II, pp. 42 (22-23), 138 (24), 166 (33-35)), l'Angelo at-Taʾūm del *Fihrist* di an-Nādim (ed. Flügel, p. 328). D'altra parte, nonostante la limitazione implicita nell'aggettivo suindicato, la descrizione dell'invio del Compagno non si discosta molto da quella contenuta nei *Kephalaia*, I, p. 36, 3-11, salvo la chiave psicologica in cui qui è mantenuta tutta la narrazione (nei *Keph.* si tratta, invece, di un fatto storico).

[10] Si osservi il parallelo funzionale fra « due orecchie del cuore » (v. *Questione XXII*, nota 12), i Due Spiriti (qui sono il *rūḥ-i muʿtariḏa*, già nel cuore, ed il *rūḥ-i ḥabsī*, suo « gemello » che gli viene infuso dall'alto, secondo il noto procedimento manicaico) e le due funzioni liberatrici (*waḥī* e *mizāğ-i ilāhī*) che i due medesimi spiriti risvegliano nel cuore (v. foglio 317). Qui il *mizāğ-i ilāhī* celeste corrisponde al *tābeš-i ilāhī*, cioè all'elemento-calore, la forza cosmogonica divina che giace inconosciuta — come luce sepolta — nelle profondità fisiche dell'uomo (cfr. con l'identica concezione indiana del *tapas*, calore-ascesi, la cui essenzialità divina viene suscitata dalla meditazione estatica, *samādhi* (v. la ns. traduzione delle *Upaniṣad antiche e medie*, I, 12).

[11] Emendo *ḫʷord-ō ḫʷoreš wa šahwat* in *ḫʷord-o ḫʷoreš-i šahwat*.

329 occasioni, che lo Spirito Senziente, //329// [qualora penetrasse]
nello Spirito di Luce, diverrebbe libero — *ce ne guardi Iddio, né*
fia mai ciò! — ciò lo abbiamo detto per gli studiosi che ancora
non sono iniziati (*mutaʿallimān-i nā-bāliğān*): con ciò si è voluto
indicare lo Spirito dei Cuori, dal quale, anzi, deriva lo Spirito
Senziente, [il quale] è inevitabilmente vincolato, volge verso
l'inferno ed è il corruttore (*mufsid*) e, per l'eternità dell'eternità,
si incorpora in quelle forme che sono al pari dell'inferno. « *Quan-*
to a coloro che sono i corruttori, essi stanno eternamente nelle
fiamme dell'inferno ». Allo stesso modo che in lui non v'è il peso
di un atomo di bene e di bontà, così pure nello Spirito di Cre-
330 denza //330// non vi è il peso di atomo di male, di cattiveria
e di rinnegamento. *È parola di Lui — che sia esaltato!* — « *E chi*
avrà operato quanto il peso di un atomo di bene lo vedrà, e chi
avrà operato quanto il peso di un atomo di male lo vedrà ».
(XCIX, 7-8) Questo Spirito di Concupiscenza è chiamato l'Adamo
Riprovato — *su di lui la maledizione!* — che sta nella dimora del
Sangue Puro ed è di color nero. È costui che in tutte le gerar-
chie e sfere celesti si commisura col Re Eccelso e si è commi-
surato ed anche ora si commisura. Proprio come il Re Eccelso
compì la creazione mediante le quattro grida [12], questo Maledetto
[ha controcreato] mediante i quattro liquidi fetidi, cioè mediante
sperma, *razé* (?), *rāmiḍa* (?) e sangue mestruale: il [nostro]
331 corpo è fatto di questi quattro elementi //331//, allo stesso modo
che con le quattro grida sono stati manifestati i sette cieli e la
terra e come il Re Eccelso creò all'inizio sei categorie per gli
Infedeli, il maggiore dei quali fu ʿAzāziʾīl: [questi e] quegli
altri due (*ān dō-yi dīgar*) [13] si ersero, volendo la rovina di Lui

[12] Logicamente deve trattarsi delle grida a destra, a sinistra, avanti ed indietro delle quali si parla ai ff. 128-129, raddoppiamento del doppio grido manicheo. Dato, però, che si tratta di un atto cosmogonico, non può sfuggire l'analogia di queste « quattro grida » creative con i quattro *pada* nei quali si dispiega la creazione di Prajāpati-Brahman, secondo il noto mito vedico ed upaniṣadico (v. *Māṇḍukya-up.*, 1-7), che corrispondono alle quattro condizioni di coscienza presenti nel microcosmo umano: veglia, sogno, sonno e catalessi.

[13] ʿAzāziʾīl e « quegli altri due », contraffazione ahrimanica del Re Eccelso e dei Due Spiriti, vengono, più avanti, simboleggiati dal membro e dai due testicoli: del resto l'allusione è trasparente per il verbo stesso che indica la loro azione (*bar-ḫāstand*). La voluttà nascente dalla funzione di questi ultimi è considerata « immagine inversa » della beatitudine divina, nascente dalla pienezza di potere. Circa la resurrezione dell'elemento divino celato nel piacere comune, v. *Questioni XV*, nota 4, e *XX*, nota 1.

(*be-hawā-yi balā-yi ū bar-ḫāstand*), e tutti e tre pretesero di es-
sere il Signore. In questo velame della forma dei Credenti (*dar
īn ḥiğāb-i haykal-i mu'minān*, cioè nella forma umana) egual-
mente scorre [una parte] di acqua fetida e goccia impura dal
ventre... ed i polmoni, fegato, bile, milza (?) e reni (?) appaiono,
ed allorché il pene compare, ʿAzāzi'īl ed i due testicoli gli ven-
332 gono in aiuto, perché, se non ci fossero quei //332// testicoli,
l'uomo non potrebbe sperimentare voluttà. Quando entrano in
funzione i due testicoli col pene, avanzano pretesa di divinità,
per brama e concupiscenza. *È parola di Lui — che sia esaltato! —
«Iddio è terzo di tre!»* (V, 77). E, se una volta che si è rivelata la
corrispondenza (*barābarī*) di queste sei categorie (*manāzil*), [che
sono: odio], invidia, collera, inimicizia, infedeltà ed ipocrisia, que-
ste ingaggiano battaglia con Dio Eccelso, [così pure] da questi sei
organi (*aḫlāṭ-hā*)[14] [riflessi] a simiglianza di collera, odio, invidia,
inimicizia, uccisione, infedeltà ed ipocrisia[15], si manifesta la
vessazione per lo Spirito Puro (*āzāreš-i rūḥ-i pāk*): ed essi por-
tano battaglia a questo Signore del Microcosmo che è stabilito
333 sul //333// Mare di Biancore del Cervello (*muğādila barand
bā īn ḫodāvand-i ʿālam-i kūček ké bar baḥru'l-baiḍā'i maġz
ostovār ast*). *È parola di Lui, l'Eccelso: «Il Misericorde è assiso
sul Trono»* (XX, 4) e [quindi anche] questo corpo e codesti
Imām del tempo... [si corrispondono l'un l'altro, come Macro-
cosmo] e Microcosmo, [per cui] IL CAPO CORRISPONDE AL
CIELO ED IL CUORE ALLA TERRA, attorno alla quale si
volgono i cieli (*sar barābar-i āsmān ast wa del barābar-i zamīn
ast, ké falak-hā pīrāmun-i vey mī-gardand*): la facoltà di muo-
versi (*raftār*) è il cielo della Luna; la facoltà di afferrare (*gīrā'ī*
è il cielo di Mercurio, la facoltà di assaporare (*čāšnī-gīr*) è il
cielo di Venere; la facoltà di parlare (*gūyā'ī*) è il cielo di Marte;
la facoltà di vedere (*bīnā'ī*) è il cielo di Giove; la facoltà di udire
(*šenavā'ī*) è il cielo di Saturno[16]: lo Spirito di Vita del Cervello

---

[14] L'origine «impura» dei pianeti e degli organi umani è continuamente sottolineata con termini che ricordano la «mescolanza» originale (mp. *gumēčišn, āmīzišn* > np. *āmīzeš*, ar. *ḫilṭ* / *aḫlāṭ*).

[15] Il testo afferma, in altri termini, che la figura umana, rapprendimento nell'elemento fisico delle virtualità planetarie, nasce dall'«odio-freddo» contrapposto al *tābeš-i ilāhī* (nota 10 *supra*).

[16] Si osservi come, nell'elenco delle facoltà, non siano comprese tutte, secondo ordine logico, bensì siano elencate secondo un criterio armonico:

è il Cielo dei Cieli (*falakuʾl-aflāk*) che fa girare tutti questi
334 //334// Cieli. Al di sopra di questi [Cieli] vi sono i Velami (*ḥiǧāb-hā*): argenteo, aureo, viola, smeraldino, agata, igneo, rubino e cristallino, cioè a dire [questi Cieli corrispondono allo] Spirito di Luce, Spirito di Pensiero, Spirito di Possanza, Spirito di Scienza, Spirito di Intelletto, Spirito Massimo e Spirito di Santità [17]. Il Re Eccelso sta al di sopra di tutti costoro, né può essere abbracciato dalla comprensione, immaginazione e pensiero del cuore (= dello spirito umano): ciò significa che lo Spirito Supremo (*rūḥuʾl-aʿẓam*) si volge nel vuoto dai mille colori (*ké be-ṣifr-i hazār rang mī-gardad*) [18]. In corrispondenza al Trono vi è la fronte (*pīšānī*), in corrispondenza al Seggio vi è il Verbo (*nuṭq*), in corrispondenza ai Due Tratti d'Arco vi sono i sopraccigli (*abruvān*), in corrispondenza all'Arcobaleno vi sono gli occhi. Il reticolo (- ? *teleh*) superiore, il bianco superiore,
335 //335// il nero superiore, il punto di luce (*nuṭqa-yi nūr*) ed il bianco inferiore, il nero inferiore ed il reticolo inferiore corrispondono al mondo ed al cielo ed alla terra seconda (*barābar-i dunyā-o āsmān-o zamīn-i doyyom*). « *[In verità ornammo] il cielo [di questo mondo] con l'ornamento delle stelle* » (XXXVII, 6); in corrispondenza al fulgore del sole, della luna e delle stelle vi sono i capelli o, meglio detto, i peli della barba e dei baffi

---

tre « facoltà di percezione » da una parte (gusto, vista, udito), contrapposte a tre « facoltà di azione » dall'altra (presa, movimento, loquela). Dagli enti planetari considerati è escluso il Sole, sia perché non partecipe dell'*āmīzeš* a cui soggiacciono gli altri enti a cagione della loro origine ahrimanica (v. *Questione VII*, nn. 34-40), sia perché li trascende tutti, in quanto Verbo del Signore (v. f. 363, v. *Questione XXVIII*), che appartiene perciò alla prima gerarchia, pur rivestendo le funzioni inferiori di Arcangelo dell'Umanità.

[17] I varî Velami al di sopra delle sfere planetarie costituiscono l'insieme delle categorie « pure », anteriori, cioè, alla « mescolanza » della creazione di ʿAzāziʾīl e, quindi, l'insieme dei limiti (*ḥudūd*) di gerarchia e di « colore », ai quali quella soggiace. Circa il significato di « veli-limite » (*ḥiǧāb-ḥadd*) v. *Introduzione*, nota 20, *Questione III*, nota 5, *Questione VI*, nota 14, 36.

[18] Circa il significato e l'origine dell'espressione *ṣifr-i hazār rang*, cfr. *Nota Introduttiva*, p. XLIX, *Introduzione*, nota 62, *Questione II*, nota 1, 2, *Questione III*, nota 9. L'immagine indica, in questo caso, lo scenario ove s'invera lo *ibdāʾ*, quell'operare assoluto ove non sussiste ancora come attuale, bensì come possibile, la contrapposizione di soggetto ed oggetto, di Creatore e Creato. Intendendo « mille » nel senso di « infinità », sorge naturale il paragone con l'affermazione śivaita circa il fatto che « l'infinita diversificazione di Costui (dello Spirito Universale) è data dalla differenziazione di oggetti e soggetti reciprocamente adattati » (« *tan-nānā anurūpa-grāhya-grāhaka-bhedāt* », *Pratyabhijñā*, 3, p. 40).

(*mūy-i maḥāsin*)[19]; in corrispondenza dei 52 *dīwān* vi sono le 52 fra lettere e punti [diacritici], che si volgono nel Firmamento del Verbo (*dar falak-i nuṭq*)[20]; in corrispondenza delle trenta stazioni lunari (*sī manāzil-i māh*) vi sono i 30 denti. In corrispondenza ai 365 (*tīrist* (!) *šast*-o *panǧ*) gradi del sole (*sic!*) vi sono le 365 vene, che si denominano 365 giorni; in corrispondenza ai dodici segni dello zodiaco (*davāzdah burǧ*) vi sono le 12 Madri (*davāzdah ummahāt*), che si denominano [anche] dodici mesi: l'Ariete, che corrisponde al capo [umano], i Pesci, che corrispondono ai piedi, [eccetera]. In corrispondenza ai sette *Iqlīm* vi sono i sette organi interni (o umori, *aḫlāṭ-hā*): il cuore corri-
336 sponde allo Ḫorāsān //336//, i polmoni corrispondono all'ʿIrāq, il fegato al Turkestān, la milza a Zangiyān, la cistifellea allo Hindūstān, il pancreas (? - *DK*) all'Egitto, i reni a Rūm. I dodici limiti (o le dodici gerarchie — *davāzdah ḥadd-hā*) sono in corrispondenza delle dodici regioni (*kešvar*) e le 28 *ǧazīra* sono in corrispondenza dei 28 fiumi, e gli umori che fluiscono nei sette organi interni (o temperamenti) corrispondono ai sette oceani. I grassi e le vene corrispondono ai fiumi, la carne corrisponde alla creta ed alla terra, le ossa corrispondono ai monti ed ai colli, i capelli al legno ed agli alberi[21]. Iblīs corrisponde all'Adamo Riprovato, [mentre] in corrispondenza di Ǧānnu bnu'l-Ǧānn sono

---

[19] Le immagini qui riferite presentano un'impressionante somiglianza con alcune parti del *Sēfer ha-Zōhar*, in particolare quelle antiche descriventi la figura mistica della divinità, simboleggiata in quella dell'« uomo originale » (il particolare degli occhi, dei baffi e della barba, specialmente, come sono riferiti nell'*Idrā rabbā* e nell'*Idrā zūṭā*) (v. G. Scholem, *Die Gehimnisse der Schöpfung: ein Kapitel aus dem Sohar*, Berlin 1935, capitoli surriferiti, *passim*).

[20] L'alfabeto ed i punti diacritici sono il simbolo della realtà e delle sue virtualità creatrici. L'Immagine del *falak-i nuṭq*, che in sé contiene queste 52 lettere-poteri, evoca molto ovviamente la teoria indiana della *Mahākālī*, nella quale sono contenuti in sintesi tutti i *bīja*, « semi », o le *mātṛkāḥ*, « piccole madri » (v. *Kulachūḍāmaṇi Tantra*, ed. Girīsh Chandra Vedāntatīrtha, Calcutta - London 1915, p. 15 ss., IX, 29; *Tantrasāra*, 3°-5° *ahnika* iii).

[21] Per le varie corrispondenze dell'uomo col Macrocosmo e coi *kešvar* ed *iqlīm* v. *Questioni VII*, nota 11 e XIV, nota 2. Si osservi come il rapporto fra Macrocosmo e Microcosmo non sia qui esposto nel senso di una relazione fra « grande » e « piccolo », bensì come il riflettersi, attraverso un *mesocosmo di simboli*, supporto di esperienze di ordine immaginativo-meditativo, di un mondo esteriore in un mondo interiore, collegati l'un l'altro secondo un rapporto « inverso ». Quanto alla corrispondenza cuore-Ḫorāsān, essa può essere stata dettata da ragioni mistico-etimologiche (Ḫor-āsān. « Sole levante »; il cuore simbolo del sole ecc.).

l'ira e l'inimicizia (*ḫišm-o ʿadāwat*). Lo Spirito Vegetativo (*rūḥ-i nāmiyya*) corrisponde agli Angeli (*malāʾikatān*) [ai quali sono proprii]... amore e costumatezza e gentilezza e dolce favellare [22].
337 //337// Ad Adamo corrisponde lo Spirito Dissidente; all'Adamo Eterno corrisponde lo Spirito di Vita Cosciente; a Noè corrisponde lo Spirito di Credenza e ad Abramo corrisponde lo Spirito di Pensiero; a Mosé corrisponde lo Spirito di Possanza (*rūḥuʾl-ǧabarūt*) e in corrispondenza di Gesù si ha lo Spirito di Scienza; a Muḥammad corrisponde lo Spirito d'Intelletto ed al Resurrettore (*Qāʾim*) corrisponde lo Spirito di Santità Puro (*rūḥuʾl-quds-i ṣāfī*). In corrispondenza di Ǧibriʾīl, Mīkāʾīl, Isrāfīl e ʿAzrāʾīl [23] vi sono il Contemperamento Limitaneo (*mizāǧ-i ġāyatī*), l'Afflato Divino (*dameš-i ilāhī*), il Calore Solare (*tābeš-i ḫʷoršīdī*) e la Comunione Divina (*waṣlat-i īzadī*). In corrispondenza del Paradiso vi è il Volto del Credente; in corrispondenza dei quattro Rivi del Paradiso vi sono le Quattro Luci; in corrispondenza delle *Ḥūr*, dei castelli, dei *Wildān* e dei *Muḫalladūna* vi sono la laude, l'apoteosi, l'esaltazione, la glorificazione (*tasbīḥ-o tahlīl-o taʿẓīm-o tamǧīd*): in corrispondenza dei quattro padiglioni (*kūšk*) del Paradiso vi sono le quattro Scienze. In corrispondenza al ventre vi
338 è l'Inferno, e le sette zone della terra //338// (*haft ṭabaqa-yi zamīn*) corrispondono ai sette organi interni (o umori); in corrispondenza alle sette porte dell'Inferno vi sono le sette cattive sostanze (*haft gouhar-i bad*) negli organi interni (o umori) [24]. La via (*ṣirāṭ*) che è stata tesa al di sopra dell'inferno è il cuore [25],

---

[22] La « bontà » del mondo vegetale è un motivo tipicamente manicheo. Si ricordi l'espressione, riferita da S. Agostino, del manicheo Fausto: « *Patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno...* ». (*Contra Faustum*, XX, 2, p. 536, 20-21, ed. Zycha: v. Puech, op. cit., pp. 82-83). Inoltre vi è il fatto che il mondo vegetale è « buono » a cagione della sua *Selbstlosigkeit* che lo rende inafferrabile alle potenze della brama operanti attraverso lo spirito senziente animale.

[23] Più avanti (*Questione XXXI*) appaiono come i quattro Spiriti reggenti le quattro età dell'uomo e le quattro stagioni.

[24] È sorprendente la similitudine di questo ultimo brano (fra i ff. 377-8) con le simili teorie *jaina* (v. la nostra opera *Religioni dell'India*, ed. I.U.O., Napoli 1965, II vol., p. 190).

[25] A parte l'ovvia similitudine con le concezioni egizie, mazdee e manichee relative al tema « cuore » — « Via dell'Aldilà », vi è il fatto che l'*U.K.* riafferma ad ogni passo che l'opzione per la salvezza o la dannazione viene decisa dall'*Ādam-i muʿtariḍ* insediato nel cuore, che, pertanto, da « terra di caduta » diventa, grazie alla discesa di Salmān-Verbo, organo di resurrezione per tutta l'Umanità (v. *Questione XXIV*).

ché [si tratta di] un viaggio di tremila anni; coloro che stanno in piedi sulla Via sono i quattro Spiriti, due dei quali la percorrono e giungono in Paradiso, mentre gli altri due cadono nell'Inferno, come è stato detto in qualche luogo « ... *una parte nel Paradiso ed una parte nella vampa...* ». (XLII, 5) In corrispondenza alle Madri vi sono le quattro « opere interiori » (*āṯār-i... andarūnī*): l'umore rosso nel fegato che corrisponde al fuoco, l'umore nero nella milza che corrisponde alla terra, l'umidità
339 (*ruṭūbat*) //339// nelle vene che corrisponde all'acqua, il sangue che corrisponde all'aria. *È parola di Lui — che sia esaltato! —* « *Mostreremo loro i Nostri segni sugli orizzonti e nelle anime vostre, finché sia loro palese che Esso è il Vero...* » (XLI, 53) ».

QUESTIONE XXIV

Allora Ġābir-i ᶜAbduʾl-lāh Anṣārī disse: « O mio Signore, Tu hai detto che il cuore è il percorso della Via (*rāh-i ṣirāṭ*) di 3000 anni: come bisogna intendere [ciò]? ».

Bāqir rispose: « Vi sono i seguenti tre gruppi (*gorūh*) che si trovano nel cuore, proprio come vi sono questi tre gruppi nel mondo. I Credenti (*muʾminān*), i Dissidenti (*muᶜtariḍān*) e gli
340 Infedeli (*kāfirān*) //340//. Alla stessa maniera che, nel primo inizio (*dar ibtidāʾi awwal*) [del mondo] vi furono i tre gruppi: quello dei puri e dei devoti, quello dei dubitanti e dei dissidenti, quello dei miscredenti e rinneganti, [così pure] il cuore è costituito secondo questo modello, di possedere [cioè] quattro case (*ḫāné*) e sei limiti (*ḥadd*): posteriore, anteriore, sinistro, destro, inferiore e superiore. [Inoltre] questo cuore ha due orecchie: quella destra e quella sinistra: a destra vi è in essa il temperamento dell'afflato di Ahrīman (*mizāǧ-i dameš-i ahrīman*)[1]. Per ogni orecchio l'Angelo (*ferešté*) fa giungere ispirazione (*waḥī*) a questo cuore, alla metà destra del cuore, in cui vi è la Casa
341 degli Spiriti Dissidenti (*ḫāné-yi arwāḥ-i muᶜtariḍa*) //341//; nella Casa dell'Acqua si trova lo Spirito Captivo (*rūḥ-i ḥabsī*) [ed esso] è l'avanguardia del Bene (*pīšrou-i nīki*). Dalla parte sinistra del cuore vi è la casa del Sangue Puro (*ḫāné-yi ḫūn-i ṣāf*), nella quale vi è lo Spirito Concupiscente ed il bramare ne è sordo e muto, ottuso e cieco e non vedente. Nella Casa Sanguigna

[1] La funzione delle due orecchiette del cuore è, in questo passo, totalmente distinta da quella di cui si parla alla *Questione XXIII*, nota 10. Ivi il cuore è considerato esclusivamente come organo ricettivo della sapienza ispirativa che gli giunge dall'Alto. Qui, invece, esso è rappresentato, nella sua funzione metastorica, come il campo in cui si affrontano le due opposte, inconciliabili tendenze e, quindi, è lo scenario del dramma della salvezza o della riprovazione definitiva dell'Umanità.

(*ḫāné-yi ḫūnāné*) vi è lo Spirito Speranzoso (*rūḥ-i muntaẓira*), il quale sta in attesa che venga inviata la rivelazione [d]al[2] suo capo. *È parola di Lui — che sia esaltato! — «Evitali ed attendi, ché essi sono attendenti»*. (XXXII, 30) Di questi due Angeli, il nome del primo è «Rivelazione» (*ilhām*) e l'altro, «Non-Rivelazione» (*ġair ilhām*)[3], è lo Spirito che sopravanza per Buone Opere (*rūḥ-i sābiquʾl-ḫairāt*), nel quale vi è invero il temperamento ed il calore dello stesso [Spirito].

342 L'ispirazione //342// connaturata (*waḥī-yi mazīǧ*)[4] ...[5] giunge da quello spirito al cuore attraverso l'orecchio destro, [mentre, per quanto riguarda] la maligna ispirazione Senziente (*waswās-i ḥissiyya*), [le] è proprio il sentire (*ḥissī*) che insinua «... *colui il quale malignamente sussurra nei petti degli uomini...*» (CXIV, 5). [Attraverso] l'orecchio che si trova nella parte sinistra del cuore, vi si fa giungere l'ispirazione naturale... (*waḥī-yi mazīǧ-i ʿankūrī / ʿaškūrī*) ahrimanica e concupiscente e questi [ispiratori - ?] sono tre gruppi «... *certamente Iddio nei riguardi dei servi Suoi sa e bene vede. Poi demmo in eredità il Libro a coloro che eleggemmo Nostri servi: in essi vi è chi opera iniquamente per la sua anima, di essi vi è chi si tiene nel mezzo e chi sopra-*
343 *vanza //343// per le buone opere per concessione d'Iddio, e questo è il grande merito!*» (XXXV, 28-29), e questo cuore che è la Via di redenzione del Microcosmo [dura] tremila anni: per [mille] anni bisogna ascendere, per mille anni bisogna procedere in piano e per mille anni bisogna discendere. Gli anni durante i quali si va in alto sono lo Spirito che sopravanza per le Buone Opere (*rūḥ-i sābiquʾl-ḫairāt*), i mille anni durante i quali si procede in piano sono lo Spirito che tiene il mezzo (*rūḥ-i muqtaṣid*) ed i mille anni di discesa sono lo Spirito di Concupiscenza sensibile (*rūḥ-i ḥissiyya-yi ḥissī*). Ogni buona opera, tranquillità interiore, timor di Dio (? - *dahšatī*), giustizia, buona dispo-

---

[2] Il T. reca: *bā sar-i vey ferestad...*, per: *az sar-i vey ferestad...* Come si è già notato (v. *Prefazione*, p. X), nei testi persiani provenienti dall'area marginale indiana è frequente che la preposizione *bé* venga adoperata per *az;* di rado la preposizione *bā*. Nel caso presente all'errore (*bé* per *az*) si aggiunge la tendenza della pronuncia (*bé* è letto, in India ed Afġānistān, *ba*), per giungere alla scrittura *bā*.

[3] Var. L C H *siwāy ilhām.*

[4] Var. Z *be-ranǧ, berenǧ,* H *ranǧ.*

[5] *ʿAnkūrī* (?), var. Z C H *ʿaškūrī.*

sizione, amorevolezza ed indulgenza che venga al cuore è manifestazione di questo Spirito di Vita [Cosciente - ?] e così pure ogni testimonianza decisiva [di fede in un Dio solo], ogni vicinanza [a
344 Dio], //344// manifestazione (*ẓuhūr*) [di fede] e favore sono [espressione] dello Spirito di Vita Acquiescente (*ruḥuʾl-ḥayāt-i muṭmaʾinna*); ogni obbrobrio, rifiuto e nequizia che sia in questo cuore procede dalle due anime riprovate e concupiscenti (*az īn do nafs-i maḏmūm wa ḥissiyya ast*). *In verità, secondo la parola d'Iddio, che sia esaltato e glorificato! « Certamente Iddio ordina la giustizia, la beneficenza e la donazione per coloro che sono prossimi parenti e vieta la fornicazione, l'inquinazione e l'inganno e vi esorta affinché riflettiate ».* (XVI, 92) Il cuore è la Via distesa al di sopra dei sette piani dell'Inferno, cioè i polmoni, il fegato, la cistifellea, la milza ed i reni... e questo cuore è più affilato di
345 una spada //345// e più sottile di un capello [6]; gli spiriti sono posti su questa Via fino al giorno della Resurrezione, in cui il Sole sorgerà dal cervello [7] e questa terra si tramuterà in una terra diversa (*īn zamīn bar zamīn-i dīgar badal konad*).

---

[6] Si ricordi il *čīnvat pərətu* (*Av.*, 3, 17, i. 4, vii. 5, i, ii. 53, ii, iii. *Bund.*, 22, xiii-xv) e la nota visione coranica dell'Oltretomba.

[7] L'inizio della *Qiyāma* è dato dal rivelarsi del Sole-*lógos* (v. *Questione III*, nota 11, *et ultra* f. 362-3) nell'àmbito del mentale che ha il Cielo-cervello come supporto, indi dalla sua discesa sulla Terra-cuore, che trasforma in Terra di Resurrezione, la *Beata et lucida Terra* manicaica (v. *Questione* seguente).

QUESTIONE XXV

Allora Ǧābir-i ᶜAbduʾl-lāh Anṣārī disse: « Spiegaci questo mistero, affinché ti possiamo benedire (*duᶜā-gūy-i to bāšīm*) ». Bāqir rispose: « Allorché s'invera la manifestazione ed il fervore dello Spirito di Credenza e l'Anima Acquiescente volge lo sguardo in alto, verso il trono di Dio, il Sole è sorto dal Cervello (*āftāb az maġz āmadé bāšad*). Quando il Sole sorge dal Cervello la Terra del Cuore si è tramutata in Terra del Cervello (*zamīn-i*
346 *del bar zamīn-i maġz badal kardé bāšad*)[1] //346// *È parola di Lui — che sia esaltato! — « Un giorno [tutto] sarà cambiato, la terra non più terra... »*. (XIV, 49) Cioè si tratta del tempo in cui l'Anima Acquiescente volgerà in alto il viso e riguarderà lo Spirito Fedele del Trono (*rūḥuʾl-amīn-i ᶜarš*) e quanto vi è a destra del cuore passerà a sinistra e quanto vi è a sinistra passerà a destra[2]. *È parola di Lui — che sia esaltato! — « E i*

---

[1] Cioè si avvera il passaggio cosciente, dalla percezione relativa al microcosmo, alla comunione col macrocosmo delle gerarchie divine. v. nota seguente.

[2] Il capovolgimento dell'orientamento interiore è dato dal fatto che, alla *Qiyāma*, ciò che era « fuori » diventa il « dentro » e viceversa, e l' « Occidente » del *barzaḫ* diventa l' « Oriente delle Luci ». Nello stesso Avicenna (*Qiṣṣat Ḥayy ibn Yaqẓan*, ed. H. Corbin, Paris 1954, pp. 70 e ss.) l'Occidente rappresenta lo « stato di privazione » ove le forme (lunari) si succedono e si espellono vicendevolmente nel mare della materia opaca. Esse ivi sono « straniere » perché ricevono la luce dall'Oriente delle Forme, ove brilla il Sole. La *qiyāma* deve essere evidentemente intesa come il ritorno delle forme, precipitate nella materia, al loro « *Dator formarum* ». In ogni caso il tema qui trattato arieggia la buddhistica « revulsione dell'appoggio » (*āśraya-parāvṛtti*), che si verifica allorché l'eteronomia (*paratantra*) e limitazione dell'appoggio cosciente alle percezioni sensibili ed ai processi ideatorî si risolve nella loro inconsistenza immaginativa (*parikalpita*), per cui traspare il grado assoluto ed ineffabile (*pariniṣpanna*) della realtà, che in sé è il « vuoto » (*śūnya*). (Si ricordi il « vuoto dai mille colori » di cui frequentemente parla questo testo.) L'esperienza avviene sotto forma di capovolgimento totale del proprio mondo di rappresentazioni e di rapporti ideale e

compagni della destra — che cosa saranno i compagni della destra?... i compagni della sinistra — cosa saranno i compagni della sinistra? ...» [3], (LVI, 26-40) e tutti [coloro che] in quel tempo non accoglieranno obbedienza e pentimento dallo [Spirito] Acquiescente e questi tre gruppi si saranno nascosti nella casa del
347 cuore, [cioè] nella casa dell'Acqua, nella //347// Casa sanguigna (*dar ḫāné-yi ḫūnāné*) e nella Casa del Sangue Puro (*dar ḫāné-yi ḫūn-i ṣāfī*); uno [dei tre] nella casa del Vento (*dar ḫāné-yi bād*) [è] Adamo il Riprovato (*Ādam-i maḏmūm*) ed il suo Desiderio è la Brama dell'Anima Senziente (*hawā-yi nafs-i ḥissiyya*): ambo si troveranno nella casa del Sangue Nero (*dar ḫāné-yi ḫūn-i siyāh*). L'Anima Speranzosa (*nafs-i muntaẓira*) ed il suo Desiderio nascono pure da lui: questi è Eva (*Ḥawwā*) [4], che è stata tratta dal fianco sinistro di Adamo e [l'Anima] Concupiscente, procedente dall'abiezione (*ḏillat*) della dissidenza di Adamo, si accoppia all'anima del Riprovato (*be-ham-ǧoft-i nafs-i maḏmūm bāšad*); questa abiezione e voluttà che erano state insite nello Spirito Captivo si separano e... abitano con lui [nel]la stessa casa.

---

sensibile con la realtà. (v. G. Tucci, *Ratnākaraśānti on āśraya-parāvṛtti*, op. cit.; Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule*, vol. p. 57; vol. II, p. 235, 259 ff. ecc.).

[3] Il passo coranico, qui tradotto nel suo senso originale, è totalmente travisato nelle intenzioni di chi lo cita. Difatti il *mā* delle due frasi «... *wa aṣḥābu'l-yamīni - mā aṣḥābu'l-yamīni*... etc.», è interpretato non come interiezione, «oh!», ma come negazione, «non saranno», «non sono»! Ciò, naturalmente, con l'intento di appoggiare con la citazione del Testo sacro il particolare *theologoúmenon* che il testo afferma.

[4] L'identificazione di Eva con l'«Anima Speranzosa» ed il fatto che non vi sia controparte femminile all'«Adamo Riprovato» (v. *Questione XXI*, note 5, 6), nonostante il fatto che l'elemento «donna» sia stato considerato in tutta l'opera una delle cause maggiori della caduta di Adamo nel mondo della materialità opaca, conferisce a questa figura femminile il carattere di simbolo vivente della nostalgia umana verso il mondo originario di Luce, contro all'«esilio occidentale» (la *ġurbat al-ġarbiyya*) in cui l'*Ādam-i muʿtariḍ* è confinato. Ed è perciò che si dice che l'inizio della *qiyāma* è segnato dal sorgere del Sole ad Occidente del cervello (*az maġrib-i maġz*) (v. *supra*, nota 2), cioè dall'avvento nel mondo celeste (il «cervello-cielo»), indi sulla terra, di quel capovolgimento di polarità che trarrà l'Adamo «captivo» dalla sua prigionia nel «cuore-terra»: e ciò per l'appello di Eva «speranzosa», o «Anima Acquiescente» (v. *Questione XVI*, nota 13).

Eva sulla terra è, quindi, la prefigurazione di quella *Sophia coelestis* che lo *ʿirfān* ha sempre riconosciuto (da Sohrawardī agli *šayḫī* attuali) nella figura centrale del Pleroma, cioè in *Fāṭima-Fāṭir, Fāṭima az-zahrā'* (v., a tale proposito, due importanti studî di H. Corbin: *Fatima et la Terre Céleste* op. cit., pp. 99-125, e *La Sophie Éternelle* ne *La Revue de Culture Européenne*, Paris, I trim., 1953).

... Salvo che lo [Spirito] Dissidente che è uno solo e che si
unifica in una persona sola ed in un cuore solo e [quindi] può
salvarsi, in quel momento, quando quei tre Miscredenti cadono
348 nell'inferno da //348// quella Via, che è il cuore, e [così] si
compie la loro rovina. [Questo Spirito Dissidente] lungo la vena
del Vento Solare [5] sale su per il collo e si manifesta dalle labbra
e dalla lingua alla Scienza Divina (*be ʿilm-i ilāhiyyat*), di modo
che tutti gli Spiriti Luminosi, gli Umili, i Credenti, i Degni ed
i Discepoli diventano secondo la grazia e la visitazione di Costui
(*be-naẓāra-o ziyārat-i vey*). *È parola di Lui — che sia esaltato!*
« *[E perché non] allorché [l'anima] sia pervenuta alla gola, mentre voi allora guarderete...?* » (LVI, 82-83), e le tre gerarchie
dei Vicari del Re Eccelso (*sé ǧaigāh-i muwakkalān-i malik-i
taʿālà*) domandano a queste tre Anime Acquiescenti. Una do-
349 manda viene posta //349// dalla Direzione Divina (*hidāyat
-i ilāhiyyat*) circa questa vena jugulare la quale, [dipartendosi]
dal petto, si divide in sette rami, ognuno dei quali è congiunto ad
un membro [6] [del corpo]. [In risposta] viene recata testimonianza
della Luce e del Calore della Divinità. Un'[altra] domanda viene
posta dallo Spirito di Afferramento (*rūḥ-i gīrāʾī*), che è [fatto]
di aria [7], [il quale] rende [la medesima] testimonianza di Lui
(della Luce, del Calore eccetera). Una [altra] domanda viene
posta dallo Spirito Gustativo (*rūḥ-i čāšnī*), il quale è del colore
del fulgore del Sole, ed esso rende la [medesima] testimonianza
di Lui.

Allora Egli si asside sul Soglio della Manifestazione (*sarīrgāh
-o ẓuhūrgāh*), come disse il Comandante dei Credenti ʿAlī:
350 « Quando il figlio //350// è maturato abbastanza anni e giunge,
fra i trenta ed i quaranta anni, al conseguimento della Miseri-

---

[5] Come al solito, leggo *rag-i bād-i āftāb* per *rag-i bād-i āfat*.

[6] Si ricordi la teoria, citata già (v. *Questione XVI*, nota 10), del *ṣūfī* Semnānī circa l'esistenza di sette centri eterei nel corpo umano, ai confini del mondo puramente psichico e da questo condizionati, ognuno dei quali retto da un particolare Profeta, teoria che — come ripetutamente notato — trova riscontro nella simile teoria del *Laya-yoga*, solo che, in quest'ultima, i reggenti sono le ipostasi di Śiva o di Viṣṇu accompagnate dalle rispettive paredre (*śakti*).

[7] La corrispondenza fra la facoltà di percezione « tatto » (qui « presa ») e l'elemento sensibile « aria » è propria alla speculazione indiana dal *Sāṅkhya* in poi (v. de Glasenapp, *La Philosophie Indienne*, Paris 1951, pp. 157 ss.).

cordia (*bulūġ-i raḥmānī*), dal cuore si trasporta al cervello. *A fede, secondo la parola d'Iddio — che sia esaltato e glorificato! — « ... E la gestazione di lui e l'allattamento di lui durano trenta mesi, fino a quando non sia pervenuto alla forza sua, e, allorché sia giunto ai quarant'anni...* » (XLVI, 14) ».

QUESTIONE XXVI

Allora disse Abū Ḫālid Kābilī: « O mio Signore, ognuna di
quelle cinque Luci che si trovano nel corpo dei Credenti, da
quale gerarchia o sfera divina deriva, in base a quale modalità
351 è collocata a queste membra e tutte loro di che colore //351//
sono? ».

Bāqiruʾl-ʿilm — *ci venga da Lui la pace!* — rispose: « *Al-
amān, al-amān*, o Abū Ḫālid, se tu vuoi vivere, sia posta questa
cautela da me sul capo tuo! O Abū Ḫālid, sette intelligenze (*ʿaql*)
sono collegate dalla luna, dal sole, dalle stelle, dal fulmine, dalla
nube, dal tuono, dal vento e dall'aria, a questo tempio e forma
corporale. « *Indi in una catena, la cui misura è di settanta cu-
biti...* » (LXIX, 32), proprio come se tu cogliessi in questo corpo
sette correnti provenienti da un oceano, l'acqua delle quali mai
s'arresta né viene interrotta... [o come] un tetto di una casa che
[abbia] sette finestre, nella quale casa vi sia il sole, [la luce
352 dei cui raggi esca dalle finestre]... //352// O Abū Ḫālid, lo
Spirito di Movimento (*rūḥ-i raftārī*) dalla Luna è collegato ai
piedi e le sette membra ne sono afferrate (*wa haft andām-hā bar-
gerefté ast*): questo Spirito è del colore della luna, come il chia-
rore che dalla luna si palesa alle anime. Lo Spirito di Presa
(*rūḥ-i gīrāʾī*) procedente dall' « aria pura » (*hawā-yi pāk* -
etere?) è collegato alle mani, sicché esso riconosce [ciò che è]
morbido, ruvido, piccolo e grande, ed è egualmente del colore
di questa aria. Lo Spirito di Favella (*rūḥ-i gūyāʾī*) deriva dal
tuono e dalla folgore e la cupola celeste è collegata a questa
Loquela, [che] si manifesta dalle due labbra e dalla lingua,
353 //353// ed è egualmente del colore di folgore e tuono. Lo Spirito
di Olfatto (*rūḥ-i būyāʾī*) è collegato dal vento all'attività di odo-
rare e questo corpo ben-ornato (*īn kālbod-i zībandé*) da Lui deri-

va, ed Esso è pure del colore del vento. Lo Spirito di Visione (*rūḥ-i bīnāʾī*) deriva dal sole, che è collegato agli occhi, i quali possono vedere le cose grazie alla luce del sole, e questa Luce è pur'essa del color del sole. Lo Spirito di Udito (*rūḥ-i šenavāʾī*) dai Cieli delle Stelle Fisse è collegato alle orecchie, ed è pure del colore delle stelle. Lo Spirito di Vita Cosciente Luminoso (*rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa-yi nūrānī*) dalla Cupola Celeste e dal Baldacchino di Lapislazzuli è collegato al cervello, a mo' di cavo
354 //354// luminoso (*hamčūn ḥabl-i nūrīn*)[1] e, dal cervello, un capo giunge al cuore ed un capo alle due labbra ed alla lingua, ed è del colore della Cupola Celeste.

Lo Spirito di Udito è del colore delle stelle, lo Spirito della Vista del colore del sole, lo Spirito dell'Olfatto del colore del vento, lo Spirito di Presa del colore della nube, lo Spirito del Gusto del colore dell'Acqua Luminosa (*āb-i roušan*), lo Spirito di Favella del colore dell'aria, lo Spirito di Movimento del colore della luna, lo Spirito di Vita Acquiescente (*rūḥuʾl-ḥayāt-i muṭmaʾinna*) è del colore di cristallo bianco e la sua bellezza deriva dallo Spirito di Vita del Cervello (*wa zībandegī-yi vey az īn rūḥuʾl-ḥayāt-i maġz ast*). O Abū Ḫālid, questo mistero lo conosce retta-
355 mente una persona che abbia letto il Corano //355// [e sappia] in quale città sia stata rivelata ogni *sūra* a Muḥammad — *su di Lui la pace!* — »[2].

---

[1] Circa il motivo del « cavo » che collega il cervello fisico, nel quale si riflettono i processi di percezioni proprî alla vita nel microcosmo sensibile, ed in cui il mentale trova il suo supporto, col Macrocosmo « celeste », cfr. con la simile concezione indiana, già menzionata, nelle Upaniṣad *Kaṭha*, v, 16 e *Maitrī*, iv, 8 (v. anche la *Questione XII*, note 6 e 8).

[2] Si può osservare come Bāqiruʾl-ʿilm non risponda veramente alla domanda di Abū Ḫālid (quale sia il rapporto fra le *cinque* energie del corpo umano e le cinque Luci del Pleroma), bensì egli parli di *sette* intelligenze, che poi diventano *otto* Spiriti. Anche le corrispondenze sono mutevoli, e l'ordine in cui si presentano viene cambiato nel corso della risposta (i due elementi simbolici « fulmine » e « tuono » sono unificati, mentre la « cupola celeste » ed il « cristallo bianco » vengono introdotti alla fine della *Questione*: « luna » e « aria » sono prima agli estremi dell'elenco, poi diventano successive — ciò che fa pensare che originariamente il Testo dovesse descrivere qualcosa di simile ad un'operazione spagirica « a spirale » rispetto ad una gerarchia « verticale », secondo l'uso alchemico, cioè, ad esempio: rispetto ad una serie del genere « Saturno-Giove-Marte-Sole-Venere-Mercurio-Luna », l'itinerario sarebbe il seguente: « Saturno-Luna-Giove-Mercurio-Marte-Venere-Sole » (v. Philalethes, *Introitus*, capitoli XXIV-XXX, *passim*, e Böhme, *De Signatura*, VII, 74, 76; il processo è descritto ed esemplificato da J. Evola, *La Tradizione Ermetica*, Bari 1931, pp.

191-192), senonché, nel *T.*, anche questo ordine viene sconvolto ed altri elementi aggiunti. Tutto questo induce a ritenere che la presente *Questione* sia un frettoloso riassunto di almeno altre tre diverse *Questioni*, andate perdute. In ogni caso, la tavola finale delle corrispondenze è la seguente:

Spiriti (o *Intelligenze*)	*Simboli cosmici*
Sp. di movimento	Luna
» » presa	Aria
» » favella	Tuono e Folgore
» » olfatto	Vento
» » visione	Sole
» » udito	Stelle fisse
» » vita cosciente	Cupola celeste
» » vita acquiescente	Cristallo bianco

Da notare che gli Spiriti di favella, vita cosciente e vita acquiescente subiscono tutti e tre l'« ascendente » dell'elemento Cielo-cervello.

QUESTIONE XXVII

Abū Ḫālid disse: « O Patrono del Tempo (*yā waliyya'z-zamān*), se ciò non Ti reca gravezza, rendimi evidente e luminoso quanto hai detto secondo interpretazione occulta e senso esoterico (*be-ta'wīl-i bāṭin wa be-macnī-yi ḥaqīqat*) ».

Bāqiru'l-cilm — *ci venga da Lui salute!* — rispose: « La prima [*sūra*] « *al-ḥamdu* » fu rivelata alla Mecca; la « *sūratu'l-baqara* » alla Mecca [1]; quella « *Āl cImrān* » in Medīna; la « *sūratu*

---

[1] Le località ove, secondo l'*U.K.*, sarebbero avvenute le rivelazioni delle varie *sūrāt* del Corano, appartengono alla medesima topografia simbolica, evocata in altre *Questioni*, di un « viaggio entro se stesso ». Le sette *sūrāt* prescelte simboleggiano, per usare l'espressione usata da H. Corbin nella traduzione del *Golšān-i rāz* (*op. cit.*, p. 137-8), la struttura di un *Liber Mundi*, nel quale i gradi della manifestazione, le gerarchie angeliche, i cicli di Profezia e le facoltà umane si corrispondono reciprocamente, secondo differenti « armoniche ». Le facoltà di cui si argomenta in questo passo sono le stesse trattate nelle precedenti *Questioni*, nella solita mescolanza fra facoltà di percezione sensoria e facoltà di azione: la loro corrispondenza alle diverse *sūrāt* è effettuata in base ad una superficiale similitudine etimologica oppure assonanza fonetica fra il loro nome e quello dei luoghi presunti delle rivelazioni (*baṣr, Baṣra; šamm, Šām*, eccetera). Una analoga omologazione è quella che si ritrova nel *Golšān-i rāz*, *op. cit.*, 36-39, pp. 156-161 (parte persiana), riassunta da H. Corbin nel quadro seguente (*op. cit.*, p. 138):

	LIBER MUNDI	QUR'ĀN	ḤUDŪḎ-I DĪN
Iª āyat -	cAql	bismillāh	Imām
IIª āyat -	Nafs	āyat an-Nūr (24/35)	Ḥuǧǧat
IIIª āyat -	La Sfera delle Sfere	āyat al-cArš (20/4)	Dācī
IVª āyat -	Cielo delle Stelle Fisse (12 Segni dello Zodiaco)	āyat al-Kursī (2/256)	Mucallim (i 12 Lawāḥiq)
Vª āyat -	7 Orbi planetarie	la Fātiḥa dai 7 versetti	Ma'ḏūn akbar
VIª āyat -	i 4 elementi	4 versetti (non precisati)	Ma'ḏūn aṣǧar
VIIª āyat -	i Regni della Natura	Versetti innumerevoli	Mustaǧīb

A parte la differenza specifica fra i passi citati del Corano, in questa e quell'opera ed il riferimento ismaeliteggiante alle gerarchie mistiche, resta inalterata la struttura settenaria delle ipostasi attraverso le quali si esprime il Verbo di Dio, a partire dal *Mubdī'i Awwal*, che è l'Intelletto, fino al

ʾn-nisāʾ » in Baṣra; la « *sūratuʾl-māʾida* » a Damasco; la « *sūra-*
tuʾl-anʿām » a Gerusalemme (*be-baituʾl-muqaddas*); la « *sūratu*
ʾl-aʿrāf » nello Yemen ed a Yaṯrib e la « *sūratuʾl-anfāl* » a Kūfa
356 //356// e le altre centocinque *sūre* (*sic!*) sono state rivelate per
tutto il mondo (*sad-*o *panğ sūra be-hamé ğehān forūd āmad*).
La « *sūratuʾl-baqara* » « *Ā.L.M. Questo Libro non v'è dubbio che*
sia di guida per i timorati... » (II, 1) è lo Spirito di Vita del
Cervello Frontale e sta a simboleggiare il Ciclo di Adamo. La
Mecca è la fronte sulla quale è disceso lo Spirito di Vita dalla
Cupola Celeste, e la « *sūratu Āl^{i} ʿImrān^{a}* » « *Ā. L. M. Iddio! Non*
v'è Dio fuorché Lui... » (III, 1) è lo Spirito di Udito, simbolo
del ciclo di Noè, che dal firmamento stellato è disceso in queste
orecchie: queste orecchie, poi, simboleggiano Medīna. *La* « *sū-*
357 *ratuʾn-nisāʾ* » « *O gente, //357// temete il vostro Signore!* »
(IV, 1) è lo Spirito di Visione, simboleggiante il Ciclo di Abramo
che è stato rivelato a Baṣra e Baṣra è la vista[2]: questo Spirito
è disceso dal sole a Baṣra (oppure « nella facoltà di vedere »:
az āftāb dar baṣr[*a*][3] *forūd āmadé ast*). E la « *sūratuʾl-māʾ* »
« *O coloro che credettero... soddisfate i patti!* » (V, 1) è stata
rivelata in Siria (*Šām*): essa è lo Spirito di Olfatto, cioè l'odo-
rato olfattivo (*šamm-i būyāʾī*), e questo Spirito, collegato dall'[e-
lemento] vento al[la funzione dell]l'olfatto, simboleggia il ciclo
di Mosè. La « *sūratuʾl-anʿām* » « *Sia lode a Iddio, che creò i*
cieli e la terra... » (VI, 1), è lo Spirito di Loquela: essa è stata
358 rivelata a Gerusalemme dal //358// tuono e dal fulmine; Geru-
salemme è la lingua e le due labbra, simboleggiando il Ciclo di
Gesù. La « *sūratuʾl-aʿrāf* » « *Ā.L.M.S. Un Libro...* » (VII, 1) è
lo Spirito di Presa, il quale dall'aria/etere si è rivelato in queste
mani: essa simboleggia Muḥammad in Yemen e Yaṯrib. La
« *sūratuʾl-anfāl* » « *Ti interrogheranno sul bottino...* » (VIII, 1),
è lo Spirito di Movimento, che sta a simboleggiare il Ciclo di
ʿAlī. È stata rivelata a Kūfa, cioè alla « pianta dei piedi » (*be-*

---

mondo della Natura naturata. Anche qui le sette Orbi planetarie non coincidono coi sette istanti della manifestazione, ma ne sono il riflesso, in un particolare momento, attraverso l'opacità crescente che sorge dal mondo della natura.

[2] *Baṣra bīnāʾī ast.* Qui, naturalmente, *bīnāʾī* è il calco dell'arabo *baṣr^{un}*, donde l'accostamento etimologico.

[3] Da correggersi in *baṣr*. Il testo, in ogni caso, conserva l'amfibologia fra il nome della facoltà e quello della località che doveva avere un particolare valore nella topologia simbolica della sètta.

kāf-i pāy): questo [Spirito] è quello che, dalla luce della Luna,
359 è collegato //359// alla pianta dei piedi. Le centocinque *sūre*
[successive] divengono un centesimo [che, se] lo aggiungi a
cinque, [questo] diventa sei (*sad-o panğ sūra ṣad-yekī bāšand,
bar sar-i panğ gīrī, šeš bāšad*) [4]. Uno è lo Spirito del Gusto ed
uno è l'Anima Vegetativa (*nafs-i nāmiyya*) in tutti i corpi: gli
altri quattro risiedono nel cuore, [come] abbiamo ricordato, e
questo « Condensato di Microcosmo » (*īn muğammad-i ʿālam-i
kūček*) è disceso (= è stato rivelato, *forūd āmadé ast*) all'Anima
Acquiescente che è il Servo Eletto del Re Eccelso. *A fede, se-
condo la parola d'Iddio — che sia glorificato ed esaltato! — « Sia
benedetto Colui che fece discendere il Corano al Suo servo »*.
(XXV, 1) I sette versetti di « *al-ḥamdu* » che precedono la
360 « *sūratuʾl-baqara* » //360// sono i sette Spiriti che, dall'alto
dello Spirito di Vita Cosciente, sono discesi (= si sono rivelati),
coi sette colori, dalle sette Sfere Divine alla Mecca, cioè al lobo
frontale [del cervello], che è il Soglio Divino; i sette Legatarî
(*waṣiyyān*) loro che sono, come dire, l'umiltà, il pudore, la remis-
sione, la sicurezza, la fede, la certezza, la luce [5], formano [assie-
me alle gerarchie - ?] due settenarî [6].

*È parola di Lui — che sia esaltato! — « E di già ti facemmo
giungere i sette che si raddoppiano ed il Corano augusto »*.
(XV, 87) Ché, anzi, secondo la manifestazione concreta, il Cuore
361 e lo Spirito, che sono in lui, sono la « *sūratu* //361// *ʾl-baqara* »,
[la quale simboleggia] il Ciclo di Adamo [procedente] dalla sfera
divina dei Dissidenti [7] e la *Āl ʿImrān* è il Ciclo di Noè, che

---

[4] Secondo la particolare forma di computo, adottato in questa ed in altre parti del testo (v. *Questione XVII* (f. 288) e note 7, 8), la frazione 1/... indica il solo denominatore, considerato come somma delle cifre che lo compongono. Quindi $1/100^{mo}$ significa: $1+0+0$, il quale, se si aggiunge 5, come nel caso presente, produce la cifra 6. Questo curioso processo aritmetico è conseguenza della visione della realtà secondo la *qiyāma*, per cui si invera il capovolgimento totale delle dimensioni intellegibili, dacché « il Sole sorge ad Occidente » (v. *Questione* XXVIII, f. 364, n. 2) e si ritorna all'unità originaria fra testa-cielo e cuore-terra (v. *Questione XX*, f. 303 ss.).

[5] Var.: C *rūy-eš* (o « *rawīš* » ?); H *darvīš*.

[6] Emendo *tā do haft* in *do tā haft*.

[7] I *muʿtariḍ* sono qui considerati l'archetipo dell'Umanità adamica. Brano molto significativo, poiché riafferma che l'essenzialità spirituale dell'Uomo risiede nel fatto di non accettare supinamente il *tawḥīd*, ma di conquistarlo attraverso una « resistenza », che risolve la *spissitudo naturalis* in *spissitudo spiritualis*, sostanziata di volontà attiva, la quale, in ultima analisi, è l'essenza della *qiyāma*.

simboleggia la [facoltà di] afferrare, [procedente] dalla sfera celeste dei *Naǧīb;* la « *sūratuʾn-nisāʾ* » è il Ciclo di Abramo, che sta a simboleggiare la [facoltà di] parlare [procedente] dalla sfera celeste dei *Naqīb;* la « *sūratuʾl-māʾida* » è il Ciclo di Mosè, a simbolo del[la facoltà del]l'odorato, [procedente] dalla sfera celeste di Bā-Ḏarr; la « *sūratuʾl-anʿām* » simboleggia la [facoltà della] vista ed il Ciclo di Gesù, [che procede] dalla sfera celeste di Miqdād; la « *sūratuʾl-aʿrāf* » è il Ciclo di Muḥammad, [che] simboleggia l'udito [procedente] dalla sfera celeste di Salmānuʾl-
362 qudrat; la « *sūratuʾl-anfāl* » //362// simboleggia il Ciclo del Resurrettore, che è lo Spirito Cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*) a simbolo del Re Eccelso. Questo Microcosmo viene ad essere integrato dalle sei Sfere Celesti e dai sei Spiriti [8]. *È parola di Lui — che sia esaltato!* — « *[Certamente è il Signor Vostro] Colui il quale creò i cieli e la terra in sei giorni, indi si riposò il settimo sul Suo trono* ». (VII, 52) O Abū Ḫālid, lo Spirito, che è [quello] Cosciente (*nāṭiqa*), è la Cupola Celeste, e la sua Parola (*manṭiq--eš*) è il Sole, la Sua bocca è la *Baituʾl-maʿmūr,* dato che il Sole
363 sorge dalla *Baituʾl-maʿmūr* //363// e sei stelle girano attorno (*be-ṭawāf bāšand*) [ad esso]: Našēdarhā, Našēdar[-i]Māh, Našēdar[-i] Tābān, Samīʿā, Bahman e Kafū [9]. Ogni trenta anni uno di questi

---

[8] v. *supra,* nota 1. Evidentemente il, o « la » *rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa* non è preso in considerazione nel computo perché si tratta di una categoria « perpendicolare » rispetto alla serie discendente delle ipostasi e « centrale » rispetto allo stesso Pleroma dei Cinque (ivi si identifica alla figura di *Fāṭima-Fāṭir,* proprio per il suo carattere di *ḥikmat ilāhiyya,* di *Sophia* creatrice!). v. nota seguente.

[9] I nomi dei sei Spiriti giranti attorno al Sole-*lógos* indicano il persistere, nella sètta dell'*U.K.*, di concezioni escatologiche mazdee vere e proprie, come sono documentate nel libro apocalittico, piú volte citato, *Ayātkār i Žāmāspīk,* nei capitoli XVI e XVII. Nell'*A.Ž.* il protagonista di tutto il dramma è Mihr (Miθra): gli « attori » effettivi sono i tre figli di Zartušt, ognuno dei quali inaugura e regge un millennio nel periodo che conclude col *fraškart*: Ušētar, Ušētar-māh, Sōšyans (nome generico di « Salvatore », che appartiene a buon diritto a tutti e tre). Nell'*U.K.* i tre nomi si trovano trascritti come: Našēdarhā (apparentemente un plurale neutro di Našēdar, forse una forma avverbiale mp. indicante in modo generale la funzione espressa dal nome Našēdar), Našēdar[-i] Māh (nell'*A.Ž.* Ušētar-māh sembra rappresentare la funzione lunare, refrigerante, che segue il millennio di Ušētar, quando, alla fine, « ... Il sole colpirà le creature »); Našēdar[-i] Tābān, al contrario, rappresenta la funzione avvampante (*tābān*) del primo Ušētar mazdaico. Si hanno, quindi, tre Entità denotate nell'*U.K.* con lo stesso nome, la prima con una desinenza che sembra collettiva e neutra, la seconda con un aggettivo lunare, la terza con un attributo solare. Quanto ai tre nomi successivi, Samīʿā, Bahman e Kafū, il secondo è ben noto per la sua funzione di « Spirito Vivente » e di *Lógos,* che svolge in tutta

[Spiriti Stellari] volge il suo sguardo su questo mondo, rivelando [vi] una treccia (*gīsū*) luminosa (= cometa), sicché lo si vede da tutte [le parti] del mondo (*čonānké az hamé ğehān bīnand*) ».

---

l'opera sotto le spoglie di Salmān, ecc.; a lui è intitolato lo *yašt* che tratta degli avvenimenti escatologici (*Vahuman yt.*). Per quanto, invece, riguarda il primo ed il terzo, essi sembrano etimologicamente collegarsi — ammettendo una *scriptio plena* per entrambi, come in certe forme di aramaico tardo — ai verbi arabi *SaMiᶜa*, « egli ascoltò », *KāFà* (da *KaFaWa*), « egli compensò, premiò, punì ». Questa ipotesi ci riconduce immediatamente a due arcangeli che hanno importanza fondamentale nell'escatologia mazdea, e cioè a Srōš (Sraōša), « l'Uditore », e Rašnū, « il Giudice » per eccellenza. Essi vengono ripetutamente citati, in collegamento con i tre suddetti Saošyant, nell'*Ayātkār i Žāmāspīk* (XVI, 49, 51; XVII, 6, 9, 10). Si può anche ammettere l'ipotesi, che, però, non ci sembra « graficamente » sostenibile, che in *Samīᶜā* sia da ravvisarsi l'eroe addormentato Sām i Narēmān, il quale, nell'apocalisse mazdaica, viene risvegliato da Srōš (*op. cit.*, XVII, 6), affinché ristabilisca l'ordine nel mondo.

QUESTIONE XXVIII

A questo punto Abū Ḫālid disse: « O mio Signore, rendi completa la Tua grazia (*minnat*) e rivelaci questa dottrina ». Bāqir disse: « Il Sole è il *Lógos* (*nuṭq*) che si rivela da questo Spirito del cervello; Našēdar, Našēdar-i Māh, Našēdar-i Tābān
364 sono l'occhio destro, l'orecchio destro //364// e la narice destra; Samīʿā, Bahman e Kafū sono l'occhio sinistro, l'orecchio sinistro e la narice sinistra. I trent'anni sono le trenta lettere [dell'alfabeto] che si volgono nella Parola (= attraverso le quali si articola il Verbo nella parola audibile, *sī sāl hamīn sī ḥarf and, ké dar nuṭq mī-gardad*) e l'opera di conoscenza di questi [trent'anni] avviene mediante le trenta lettere. *Il mondo è questo cuore,* giacché i Due Spiriti nel cuore conoscono questo [processo] e richiedono la Salvazione (*rastegārī ṭalab konand*)[1]: [poiché] l'afflizione opprime questi due altri Spiriti, [essi] si volgono verso l'alto. *Il Sole che sorge ad Occidente dal cervello nel Giorno della Resurrezione è lo Spirito che si trova nel cuore,* nella Casa del Vento Puro (*wa īn āftāb, ké rūz-i qiyāmat az maġz be-mašriq āyad, īn rūḥ ast, ké dar del ast, dar ḫāné-yi bād-i*

[1] Questi due Spiriti, che provocano il processo di salvazione nel cuore dell'uomo, richiamano alle due figure manicaiche dell' « Inviato della Luce » (*frēstag* o *frēštag rōšn,* a seconda dei dialetti NE. o NW.) e della « Luce Gemella » (*ǧamīg rōšn,* o « Coppia del Saggio », v. *A Manichaean Psalm Book,* II, p. 166; 33-35), che gli *Acta Thomae* (cap. 31, p. 32; cap. 39, p. 42, ed. Bedjan) identificano, invece, in Tommaso e nel suo gemello Gesù, nel rapporto di « *ego* » incarnato, *patibilis,* e di « Io » superiore, *coelestis* (v. trad. in *The Hymn of the Soul,* ed. Bevan, 82-87, Cambridge 1897, *Text and Studies,* vol. 5, nr. 3; cfr. Geo Widengren, *op. cit.,* pp. 75, 82, (25), (27) f.). Secondo il procedimento meditativo gnostico, ogni accadimento storico (la predicazione di Mani, l'avvento del Cristo ecc.) diventa un evento interiore che si riflette in quella « *terra imaginalis* », *ʿālam al-miṯāl,* che è il cuore (su questo argomento cfr. *Questione VII,* nota 67, et f. 209 ss.).

365 *pāk*)[2]. La luna è lo Spirito di Vita //365// Captivo (*rūḥuʾl-ḥayāt-i ḥabsī*): allorché questo Spirito giunge alla luna, il suo giorno viene incrementato[3]. Le sei Luci sulle sei vene, che sono il « luogo » [delle facoltà] di fiutare, udire, parlare... [prendere, muoversi ed assaporare] sono collegate al cuore e, da questi arti del capo (*az īn ǧawāriḥān-i sar*), volgono sulla scia di questo Spirito (*dar gerd-i īn rūḥ āb konand*) e persistono nel[la loro azione] fintanto che, nello stesso modo che nell'esperienza esteriore (*be-ẓāhir*) tutte le cose si vedono, si odono e si compiono, nell'esperienza occulta (*be-bāṭin*) egualmente siano: questo siffatto Spirito dal cuore tende verso l'alto[4], ed è proceduto dall'Occidente del-

---

[2] Circa il significato della « nascita del Sole ad Occidente », nel giorno della *qiyāma*, v. *Introduzione*, nota 32. Occorre brevemente ricordare (v. *Questione XXVII*, in particolare la nota 9) che il *fraškart* mazdaico si invera sotto la reggenza diretta del Sole Salvatore, Miθra Saošyant, che in sé riassume la persona dei varî Ušētar successivi, figli miracolosi di Zaraθuštra (v. *Ayātkār* etc., cap. XVII): lo stesso procedimento è, in definitiva, quello descritto nell'*U.K.* per la *qiyāma* (dove, però, gli Spiriti attori, che assieme formano l'Ente salvatore, sono sei). Qui, inoltre, si aggiunge un importante elemento psicologico (v. note successive), riguardante il « capovolgimento » delle funzioni sensorie, per cui il processo percettivo, anziché volgere verso il mondo reso esteriore dalla caduta di Adamo, rifluisce verso la « terra interiore », cioè verso il cuore (v. nota 4). Del resto, anche nel Manicheismo, il protagonista della « Terza Evocazione » è Miθra, il « Terzo Inviato », padre delle « dodici Vergini della Luce » (i segni zodiacali, quindi le *Ummahāt* di Sohrawardī), che attraverso l'alterno operare del Sole e della Luna fisici estrae, raffina e sublima la Luce, riconducendola in cielo (v. H. C. Puech, *op. cit.*, pp. 79-80).

[3] Il tema dello « Spirito di Vita Captivo » che, una volta liberato, incrementa la luce della luna, sembra identico alla dottrina manicaica della Luce, già « captiva » della materia che, liberata da Miθra, ascende per la Colonna della Gloria alla Luna, che gonfia fino a farla divenire luna piena, donde, poi, si travasa al sole (v. H. C. Puech, *op. cit.*, p. 80). In ambo le dottrine le entità « fisiche » sole e luna sono trascese dall'Ente spirituale androgino (v. la teoria della Vergine di Luce, ipostasi di Miθra, in Puech, *ibidem;* cfr. la concezione di Miθra « femminile » dei Magi della Commagene, che probabilmente ne esaltava la paredra Anāhitā) salvatore, che è Miθra presso Mazdei e Manichei e che, nell'*U.K.*, appare come il *Rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa* — « Sole » personificato in Salmān[uʾl-qudrat].

[4] Cfr. nota 2 *supra*. Lo *ẓāhir* della percezione sensibile, per il fatto di ricondurre il mondo esteriore all'interiorità umana, corrisponde, sul piano del *bāṭin*, all'ascesa dal « cuore-terra », ove si sperimenta la molteplicità dissociata dal mondo sensibile (ed è questo il senso dello *širk!*), al « cervello-cielo », ove il *tawḥīd* si attua perennemente. Vale a dire: secondo la concezione *bāṭinī*, che l'*U.K.* così come ci è stato tramandato abbozza con tratti inconfondibili, nella comune vita di veglia si hanno continuamente percezioni sensibili che, una volta riferite al « cuore », sede dell'egoità incarnata, *Ādam-i muᶜtariḍ*, vengono poi riflesse nella sede cerebrale del mentale, ove diventano dati astratti: allorché si procede nella *qiyāma*, invece, sciogliendosi l'egoità terrena in quella celeste, l'*Ādam-i muᶜtariḍ*

l'Oceano (*az maġrib-i muḥīṭ āmadé bāšad*), e, quando è arrivato nel bel mezzo del petto (*be-ṣadr-i sīné*), giunge ad un equilibrio (*be-istiwā'*[5] *resīdé bāšad*); allorché arriva al labbro, alla lingua
366 ed alla bocca, giunge all'Occidente //366// e, quando giunge al luogo del cervello, esso è arrivato al luogo del Velame della Cupola Celeste. *È parola di Lui — che sia esaltato!* «*Invocate, dunque, Iddio, a Lui devoti di religione, anche se male lo sopportino gli infedeli; Lui elevato sulle gerarchie, Signore del Trono, fa giungere lo spirito per Suo imperio...*» (XL, 14-15), ciò significa che il Signore del Microcosmo evoca in alto lo Spirito Cosciente, per il fervore dello Spirito di Credenza di quei Devoti (*muḫliṣān*) che sono nella metà destra del cuore, e rivela su di loro la Luce della Profezia (*nūr-i nubuwwat*), di modo che costoro riversino disgusto ed ignominia sul[lo] Spirito Concu-
367 piscente //367// Riprovato e volgano verso le gerarchie superiori, verso quel Trono di Dio, verso quello Spirito del Cervello frontale[6], secondo l'ordine ed i comandi [di Dio]... tutti questi ordini e proibizioni sono venuti [ad essere] per l'ordine di questo Spirito [Cosciente]: la preghiera, il digiuno, il pellegrinaggio, l'elemosina sono necessarî a questo Spirito che, effettuando tutti questi ordinamenti, diventa obbediente e docile».

---

nell'*Ādam-i dā'im* situato nel lobo anteriore del cervello (v. *Nota Introduttiva*, p. XXX, *Introduzione*, nota 30, *Q. XV*, n. 4, *et infra*, f. 366), si attua il «capovolgimento» delle funzioni coscienti, per cui gli oggetti — di già immaginati «fuori» attraverso la percezione sensibile — rifluiscono «verso l'interno», nei loro archetipi celesti (cfr. la simile teoria buddhistica dell'*āśraya-parāvṛtti*, già esemplificata nelle note 10 e 11 alla *Questione III*; cfr. anche la dottrina del «Grande Rivolgimento» esposta da Sohrawardī nella *Qiṣṣat al-ġurbat al-ġarbiyya*, *Op. Metaph.* II, p. 275 (testo arabo), suffragata dalla citazione coranica (LXXIX, 34).

[5] Emendo *istiwā* in *istiwā'*.

[6] Il procedimento qui descritto è essenzialmente uguale, seppure funzionalmente opposto, ai *Xrōštag* e *Padvāxtag* manicaici. L'«Appello alla Salvezza» è qui lanciato dallo Spirito di Credenza o di Acquiescenza del cuore, la «Risposta» proviene, invece, dal *lógos* solare che fa salire in alto, alla sede frontale dell'*Ādam-i qadīm*, lo Spirito su citato, al quale rivela la Luce di Profezia.

QUESTIONE XXIX

A questo punto Ǧābir ibn ʿAbdiʾl-lāh Anṣārī disse: « O mio Signore, come bisogna intendere questa dottrina? ». Bāqir rispose: « [Con] le cinque preghiere canoniche (*namāz*) si rende testimonianza delle cinque gerarchie, poiché il credente, [allorché le compie], diventa quella persona che effettua la preghiera del mezzodì con l'assemblea dei *Naǧīb* (*muʾmin ān kas bāšad ké*
368 *namāz-i pīšīn bā-ǧamāʿt-i naǧībān //368// konad...*), che compie la preghiera successiva con l'assemblea dei *Naqīb*, che compie la preghiera della sera con l'assemblea di Bā-ḏarr, la preghiera della notte (*namāz-i ḫoftan*) con l'assemblea di Miqdād, la preghiera dell'alba con l'assemblea di Salmān [1–1a] ... e appoggia for-

---

[1] Si osservi la corrispondenza « aurorale » attribuita alla gerarchia di Salmān. La nozione del « sapere aurorale » si può dire un dato costante di tutta la tradizione spirituale del ciclo indoario, dai *Veda* (v., a tale proposito, Śrī Aurobindo, *On The Veda*, Pondicherry 1956, capitoli XII-XIII) fino alla scuola *išrāqī* di Sohrawardī ove il collegamento con la precedente tradizione *fahlawī* è energicamente ed esplicitamente affermato (*op. cit.*, vol. II, p. 52; quanto all'argomento del « sapere aurorale », *ibidem in fine*, e, nel vol. I, *Talwīḥāt* 83, p. 108).

[1a] È opportuno ricordare come anche la tradizione mazdea conoscesse cinque preghiere rituali, all'inizio di ognuno dei cinque tempi della giornata: *hāvan*, dall'aurora al mezzogiorno, *rapiθvin*, da mezzogiorno al pomeriggio, *uzayarin*, dal pomeriggio al tramonto, *aivisrūθrim*, dall'apparire delle stelle a mezzanotte, *ušahin*, da mezzanotte al tramonto delle stelle (*Bund.* 158, l. 14.159, 5; v. G. Messina, *op. cit.*, p. 120 f.). Queste cinque *yazišn* corrispondevano ad altrettante « restaurazioni » compiute da Sōšyans durante il *fraškart*: « ... Quando compirà la cerimonia al tempo dell'aurora tutti gli uomini sorgeranno; quando compirà la cerimonia al tempo del mezzodì i morti diverranno esistenti; quando compirà la cerimonia al tempo del tramonto gli uomini saranno sani e senza afflizioni; //15// quando compirà la cerimonia nel tempo prima della mezzanotte tutti gli uomini torneranno [per la seconda volta] ad essere quindicenni; quando compirà la cerimonia al tempo prima dell'alba Šaθrevar incendierà le montagne sulla terra e metallo [liquefatto] starà su tutta la terra e tutti gli uomini passeranno nel metallo fuso e diverranno immacolati, splendenti e puri come il sole nel suo splendore ». (*Ayātkār i Ž.*, XVII, 14-15). Non

temente il dorso contro il *miḥrāb* (? - *pošt saḫt bar miḥrab konad*) e recita la preghiera[2] ».

Ǧābir ibn ʿAbdiʾl-lāh riprese: « O mio Signore, possano esserti offerti in sacrificio la nostra anima, i nostri beni ed il nostro sangue! Rendici ben chiara questa dottrina, di modo che questi tuoi servi possano conseguire l'appagamento di tutti i desiderî[3]. Bāqir rispose: « *Bi-Muḥammad, Muḥammad, wa ʿAlī, ʿAlī,* ché questa teoria non l'abbiamo né detta né scritta in Libro. [Essa] è [ben] difficile, ad essa bisogna rimettersi (*tawakkul*
369 //369// *barǧeš be-bāyad kardan*). Ogni qual volta lo Spirito di Acquiescenza si volge all'atto [rende implicitamente testimonianza]: quando giunge al[la sfera del]la facoltà di prendere, [alla quale] è collegato lo Spirito del Vento... esso rende testimonianza, e si trova ad essere giunto all'assemblea dei *Naǧīb;* allorché giunge al[la sfera del]la favella esso è arrivato all'assemblea dei *Naqīb;* quando giunge al[la sfera del]l'olfatto esso è giunto all'assemblea di Bā-ḏarr; quando giunge al[la sfera della facoltà] di vedere esso è arrivato all'assemblea di Miqdād; quando arriva al[la sfera del]l'udito esso è giunto all'assemblea di Salmān[4] e, allorché perviene alla sede del Cervello, esso colloca il dorso (= si riposa) sullo Spirito di Credenza e si manifesta al Cosmo della Luce (*be-ʿālam-i nūr ẓuhūr konad*). Imperocché la prima preghiera è la facoltà di afferrare, la seconda preghiera è la fa-
370 coltà di parlare //370//, la preghiera della sera è l'olfatto, la

---

è difficile scorgere, in questi *cinque* momenti, scanditi da altrettante preghiere rituali, l'allusione ai cinque Aməša Spənta (calcolando per uno la coppia Haurvatāṯ-Amərətatāṯ), uno dei quali, Xšaθra vairya (Šaθrevar), è nominato espressamente: si tratta della stessa architettura gerarchica che si ritrova nella presente *Questione,* la quale risponde ad un quesito posto alla fine della precedente *Questione* circa il rapporto fra le cinque preghiere canoniche (*namāz*) e la *qiyāma.*

[2] Il passo è veramente imbarazzante. Letto come è scritto, lo si dovrebbe interpretare come l'allusione ad una preghiera recitata seduti in direzione opposta a quella canonica. Probabilmente anche questo testo è *hopelessly perverted.*

[3] Traduzione a senso del passo, letteralmente: « *tā bandegān az hamé kāmī *kāmé-yi* (?) *īn bāšand...* ». Emendo **kāmé-yi* in *kāmyābī.*

[4] In questo passo e nel seguente (a cui la nota 5) la gerarchia di Salmān, a cui corrisponde la preghiera dell'alba (parallelamente, secondo il testo mazdaico citato alla precedente nota 1[a]), dovrebbe corrispondere all'arcangelo Vohu Manah), è riferita la funzione dell' « udire », motivo che riporta alla figura (di cui si è trattato nella *Questione XXVII,* nota 9) di Samīʿā, da noi identificato all'avestico Sraōša, che, assieme a Rašnū, compie la funzione di giudice finale dell'Umanità.

preghiera della notte è la vista e la preghiera dell'alba è l'udito [5]. E questo Spirito [di Acquiescenza] sale in alto attraverso cinque Gerarchie (*panğ manzilat*), rendendo testimonianza ad ognuna delle quali, consegue la salvazione... Se esso ciò non compie [la salvazione gli] resta ben ardua. *È parola di Lui — che sia esaltato!*: « *Guai a coloro, fra quelli che pregano, che sono negligenti nella preghiera!* » [6].

[5] Circa il significato delle funzioni sensorie, restituite alla loro essenza divina nel corso della *qiyāma*, v. *Questione XXVIII*, note 2 e 4.

[6] La citazione del passo coranico è riportata, ovviamente, per affermare che coloro i quali compiono le cinque preghiere canoniche senza realizzare interiormente le corrispondenti cinque gerarchie, attraverso le quali si invera la *qiyāma*, ignorano lo scopo della preghiera.

QUESTIONE XXX

Ǧābir disse: « O mio Signore, qual'è il significato del digiuno canonico? ». Bāqir rispose: « Come bisogna che lo spirito si mantenga digiuno per trenta giorni, così pure questi [giorni] sono le trenta lettere [a riguardo delle quali] bisogna porre il sigillo sulle
371 labbra //371// e, naturalmente, non fiatare con gli indegni circa questa Scienza della Luce, che può essere significata con le trenta lettere, e tenerne il segreto entro la cerchia dei fratelli di religione [1], ai quali è giusto rivelarla, e in nessun modo tradirli, ché, se non si agisse così, si compirebbe grave peccato. Lungo [ogni ciclo di] trent'anni, il digiuno occupa [successivamente] i dodici mesi [2]: quelli sono le trenta lettere di luce, alle quali si riconoscono dodici membra (*īn sī ḥurūf-and nūrānī, ké davāzdah ǧawāriḥ bed-īšān šenāsand*).

[1] T.: « ... *wa pošt bā berādarān-i dīn gardan...* », da emendarsi in « ... *pošt gardīdan...* », oppure in « ... *pošt gardānīdan...* » ?

[2] Evidentemente si tratta dei dodici mesi solari persiani, corrispondenti all'entrata del sole nelle altrettante mansioni zodiacali (le dodici *Ummahāt*). Poiché le trenta virtualità alfabetiche, simboleggiate dai trenta giorni di digiuno, sono legate al ciclo dell'anno lunare, il loro passaggio successivo — di anno in anno — attraverso i dodici mesi solari (« membra » — *ǧawāriḥ* — dell'Uomo Cosmico) si compie in un « grande periodo » di trenta anni. Fino a qui il Testo. Però il computo di questo « grande periodo » conduce a « numeri armonici » di grande interesse, ai quali si accenna brevemente: $12 \times 30 = 360$, i gradi dell'eclittica, corrispondenti ad altrettante « presenze » dello « Spirito di Vita Cosciente » — « Sole » nelle dodici parti astrali del corpo umano (v. *Questione XII*). 360×30 (anni lunari in cui i 30 « giorni-lettere » compiono il giro nei dodici mesi solari) = 10.800. Questo numero, tipicamente ciclico, lo si ritrova, assegnato come periodo di anni al presente evo cosmico, in numerose dottrine, da quella empedoclea (dalla cui tradizione possono aver attinto i pensatori derivanti dalla scuola « sabea » di Ḥarrān), a quella cinese di sincretismo cosmologico (in particolare Shao Yung, v. la nostra *Storia del Pensiero Cinese*, Torino 1964, p. 166). Si osservi anche come 108 sia il « numero d'oro » del tantrismo buddhista in generale, denotando, secondo le sue diverse potenze matematiche, le possibili virtualità dello Ādi-Buddha (i « nomi divini » simboleggiati dai 108 grani dell'*akṣamālā*). Concetto che riconduce al tema attuale.

E di nuovo[3] trenta giorni occupa il digiuno, [durante il quale] sia lungi ogni improprietà (*wa bāz, sī rūz rūzé gīrad, wa az hamé nā-šāyastegī dūr šavad*), né [il digiunante] fiati con infedeli, bigotti e gente dalle vedute anguste, ma mantenga il sigillo
372 sulle labbra, di modo che il suo digiuno //372// sia giusto... «*Digiunate — sarà meglio per voi!*» (II, 180).

Lo stesso accade con la guerra santa (*ġazāʾ*). A questo Spirito dei Cuori è necessario munirsi di spada e scudo e turcasso, vestire la cotta a maglia e tendere la freccia sull'arco: ponga trenta frecce nel turcasso e si accinga alla guerra santa (*ǧihād*) contro gli infedeli per annichilirli. Bisogna che la spada sia la Ragione e la Scienza della Luce (*nuṭq wa ʿilm-i nūr*), lo scudo sia l'umiltà, la cotta a maglia il timor di Dio e l'armatura la calma sopportazione (*ḥilm*), l'arco siano le due labbra, il turcasso la bocca, le trenta frecce le trenta lettere intente giorno e notte alla lode ed alla glorificazione, sì da annichilire quegli Infedeli, che hanno posto la loro sede nella metà sinistra di questo cuore
373 //373//, e bisogna che riporti la vittoria (*ġazāʾ*) della [propria] umiltà su tutti quegli eserciti ed armate del genere di malevolenza, invidia, rancore, odio, iracondia, astio e brama. *È parola di Lui — che sia esaltato! —* «*...Combattiate* [*sulla via d'Iddio*] *con le vostre facoltà e con le anime vostre*». (LXI, 11).

Allorché si sia compiuto questo, [il credente] vada in pellegrinaggio: prenda il viatico e la cavalcatura e bisogna [che abbia con sé] trenta *dīnār* di oro del califfato e si decida [a prendere] la via del deserto: passi attraverso l'agguato di Satana, sgusci fra ladroni ed Arabi e nella Casa di Dio compia le preghiere con un'assemblea di 600.000 uomini. Quello Spirito che è nel cuore ha sei limiti (o gradi, *ḥadd*) sotto un aspetto (*be-yek rūy*); la Casa di Dio è il cuore, che ha [pure] sei limiti, assume il significato dei 600.000 uomini. Ché, anzi, secondo la verità arcana
374 (*be-ḥaqīqat-o ḥaqq*), la Casa //374// di Dio è la sede dello Spirito Cosciente. Poiché questo Spirito legge, profferisce ed ordina la Scienza Divina e Spirituale mediante le trenta lettere, trentamila denari del califfato sono portati [con sé dal credente]. Allorché passa di là dall'Adamo Dannato, [il credente] è passato di là dall'agguato di Satana e [di là dalla] metà [del cuore] che è

[3] Var. a *wa bāz*: L *dar bār*; C H *dar pāyé be-sī* (o *basī* ?) *gīrad*.

sotto l'angustia di Satana. Allorché passa di là dallo Spirito Senziente [dell'Anima] Concupiscente, esso è passato nel deserto. Quando supera... [4] collera, rancore ed astio, esso è passato di là da ladroni ed Arabi; allorché poi giunge a QUESTA VENA BIANCA, NELLA QUALE NON V'È SANGUE, LA QUALE È DISTESA DAL CERVELLO AL CUORE, egli è arrivato alla
375 via di Medīna //375//. Allorché perviene alla bocca, egli ha percorso mille parasanghe ed è giunto alla Casa di Dio, alla sede del Verbo (*be-ḫāné-yi ḫodā resīdé bāšad, be-maqām-i nuṭq*), che quotidianamente passa al di sopra di mille luoghi del [genere di] freddo, salmastro e caldo (*sic!*) (*ké har rūz hazār ǧāy az sard-*o *šūr-*o *garm bar-āyad*); e quando arriva allo Spirito Gustativo, egli è giunto alla fonte di Zamzam. Ed allorché perviene alla punta della lingua, egli è arrivato al [monte] ᶜArafāt. Quando perviene ai sei strumenti della bocca (? - *šeš ālat-i dahān*), egli opera nella Scienza della Divinità e sta ritto in preghiera con seicentomila persone. Quando giunge all'olfatto, egli è arrivato a Marwa. Allorché perviene alla vista, egli è giunto a Ṣafā.

Il fatto di correre sette volte da Ṣafā e Marwa e da Marwa
376 a Ṣafā //376// corrisponde ai sette strati dell'iride. Allorché giunge alla fronte, egli è arrivato alla Mecca, attorno alla quale compiono la circumambulazione i Sei Spiriti [5], al di sopra di quel Soglio Divino: allora egli diventa Sicuro e Quieto (*ān waqt īman-*o *muṭmaᵓinna bāšad*). *È parola di Lui, l'Eccelso*: « *... e chi sarà entrato in essa sarà sicuro: a Dio si deve dagli uomini il pellegrinaggio,* [*da parte di*] *colui che potrà compiere il viaggio a Lui* ». (III, 91) ».

---

[4] T.: *ᶜaqīq-o zarīq-o barzaḫ*.

[5] Ritorna il simbolo della Mecca, per indicare il *maġz-i pīšānī*, sede dello *Ādam-i qadīm*, attorno al quale ruotano i sei Spiriti (v. *Questioni XXVII-XXIX*), ove conclude il viaggio interiore del *muᵓmin*.

QUESTIONE XXXI

Allora Ǧābir ibnᶜAbdi'l-lāh Anṣārī disse: « Ti rendo grazie, o Signore di tutti i Signori, lungo di prosternazione, laudabile e santo, santo e laudabile, Muḥammad e ᶜAlī, in verità, in verità,
377 il Lodato di Dio, l'Eletto //377// e la gente della sua posterità ed Abū'l-Ḫaṭṭāb! » [1]. Detto ciò Ǧābir riprese: « O mio Signore, come ritieni che si debba interpretare il significato di questo versetto, che dice: « *Vi farà trapassare l'angelo della Morte, il quale vi fu preposto, indi* [*ritornerete*] *al Vostro Signore* » ? » (XXXII, 11). Bāqiru'l-ᶜilm disse: « In questo versetto si fa la descrizione dei Preposti (*muwakkalān*) del Re Eccelso, i quali sono i quattro Angeli della Morte [2]: Ǧibri'īl, Mīkā'īl, Isrāfīl, ᶜAzrā'īl. Ǧibri'īl comanda [le sfere del] Sole e [di] Marte, poiché le anime di tutti coloro che vengono uccisi, siano uomini, donne,
378 re, ladri, bestie, belve, animali domestici, Marte e Sole //378// le prendono. Mīkā'īl comanda [le sfere di] Venere e [della] Luna, poiché è il preposito alle nubi, ai tuoni, ai fulmini, alla pioggia ed al vento: tutti questi sono sottoposti all'ordine di Lui, che li fa apparire ovunque egli voglia e li ritira a sé ove [si trovino]. Isrāfīl comanda [le sfere di] Giove e [di] Mercurio, essendo preposito alle piante (*urvar-o nabātāt*) ed agli odori (*mašmūmāt*), sicché fa crescere tutto dalla terra e lo rende bello

---

[1] La menzione di Abū'l-Ḫaṭṭāb nella giaculatoria rivolta all'*ahlu'l-bait* è certamente significativa per comprendere l'origine di qualche filone di idee dell'*U.K.*, a meno che anche questa citazione non serva da *taqiyya* per teorie più eterodosse ancora di quelle professate dalla sètta *ḫaṭṭābiyya*.

[2] Si osservi come le figure dei quattro Angeli (che poi sono Arcangeli) della Morte, che più avanti (ff. 380-3) appaiono piuttosto come i quattro Spiriti Rettori della Vita, ricordino, anche nella denominazione (*malaku'l-mawt*), gli *Yamāntaka* emanati nel *maṇḍala* dai quattro *Tathāgata* cardinali (cfr. *Guhyasamāja*, cap. 1). Cfr. *Questione I*, n. 1.

« [*a Lui il regno del giorno*] *in cui sarà soffiato nella tromba* » (VI, 73). ᶜAzrāʾīl comanda [la sfera di] Saturno, sicché ogni animale (*ǧānvar*)[3] che muoia (di morte naturale -?), muore nell'ora di Saturno e Saturno si prende la sua anima. Allo stesso modo
379 che nel Microcosmo Ǧibrīʾīl è lo Spirito dell'Udito //379//, che accoglie le parole dei credenti e delle scienze terrene (*ᶜilm-hāyi malakūtī*), ogni suono che vi sia al mondo, bello o cattivo, fra le voci degli esseri umani e degli uccelli, di canti e melodie, come cembali e tamburi e quanto loro somigli, tutti [questi suoni] lo Spirito d'Udito afferra; Mīkāʾīl è lo Spirito di Vista, sicché quanto vi sia negli scritti, il loro aspetto egli percepisce (*har-čé dar neveštė-hā-st, nemūd-ešān ū dar-yābad*) ed ogni colore che vi sia al mondo ed ogni forma, bella o brutta, giovane e vecchia, tutto ciò che viene veduto nell'occhio, questo Spirito di Visione afferra; Isrāfīl è lo Spirito di Olfatto che [percepisce] gli odori buoni e cattivi, i vapori dei profumi, delle piante odorose, dei
380 fiori e dei boccioli: //380// ogni profumo che vi sia al mondo è questo Spirito di Olfatto che l'afferra; ᶜAzrāʾīl è lo Spirito Gustativo che [percepisce] ogni gusto (*laḏḏat*) che vi sia nei cibi, amaro, dolce, salato, buono e cattivo, e tutto ciò che a questi somiglia, è questo Spirito che l'afferra.

O Ǧābir, anche il Macrocosmo è retto dall'ordine e comando di questi quattro Angeli: così pure le quattro stagioni dell'anno sono sottoposte alla loro sovrintendenza: Ǧibrīʾīl è il preposito alla stagione della primavera: egli fa venire su dalla terra tutti i fiori e le gemme, rossi, gialli, verdi e azzurri, e rende tutto il
381 mondo verdeggiante e prospero (*sabz*-o *zaryūn*) //381// per la durata di tre mesi. Indi Mīkāʾīl si manifesta e ritrae (*qabḍ konad*) tutto questo verde, rendendo tutto il mondo secco e bollente (*ḫošk-o ǧūšīdé*); preposito alla stagione estiva è Mīkāʾīl, che rende [piene] tutte le misure (*hamé kail*-o *kavīž*) di grano e frumento, perché Egli è il misuratore (*kayyāl*) del Re Eccelso. Indi Isrāfīl, alla fine dell'estate, volge verso l'Angelo della Morte

[3] Sembra che vi sia contraddizione con quanto affermato al f. 378 *in fine*. ᶜAzrāʾīl-Zuḥal dovrebbe piuttosto regnare sul mondo minerale, dato anche il suo rapporto con lo Spirito gustativo, che porta a percepire « ... amaro, salato, dolce... » (f. 380). La ripetizione del tema della morte fra gli esseri animati, *ǧānvar*, è probabilmente dovuta al fatto che nel mondo minerale non esiste possibilità di morte, ma solo di sfaldamento fisico e trasformazione chimica.

(*be-malakiʾl-mawt... ravad*) ed annichilisce tutti gli usi e costumi dell'estate, ritirando il calore del caldo [4]: riporta il fresco e di nuovo fa venire le erbe sulla terra [5]... e tutto il mondo si trova in uno stato di morte per il freddo ed il rigore. Come [avviene con] lo spirito nel corpo umano, sicché i fanciulli, dallo stato di
382 infanzia fino all'età di 14 anni, sono come in primavera //382// allegri, felici, ridenti e rigogliosi, indi, quando appare l'ornamento della barba, entrano nella condizione dell'estate, fino all'età di quarant'anni; poi, quando appare il bianco sul pelo, si trovano nello stato di autunno, fino ai sessant'anni, e, allorché il pelo diviene tutto bianco, si trovano nella condizione d'inverno, [così pure] nella fanciullezza [l'uomo] è sotto l'imperio e l'ordinamento di Ǧibriʾīl: Mīkāʾīl porta via [la fanciullezza] e sviluppa la giovinezza; Isrāfīl porta via la giovinezza e rende manifesta la piena maturità, indi ᶜAzrāʾīl porta via la maturità e conduce la vecchiaia — [così pure], quando giunge il turno di Ǧibriʾīl, EGLI PORTA VIA LA VECCHIAIA E RICONDUCE LA FANCIULLEZZA (! - *čūn nawbat be-Ǧibriʾīl resad, pīrī be-barad, kūdakī bāz-āvarad, sic!*) [6]: ᶜAzrāʾīl riporta l'inverno e Ǧibriʾīl
383 riporta la primavera. *È parola di Lui, che sia esaltato!* //383// «*Se Egli vuole, vi condurrà a creazione novella*» [7]. (XIV, 22) Tutto questo viene effettuato [8] nella forma di un viaggio (*dar qālib-i sair*). Nell'infanzia non si è coscienti di nulla, né della madre né del padre, né di donna né di figlio, né dei mezzi di vita e dell'amicizia [9]. ...*A fede, secondo la parola d'Iddio, che sia*

---

[4] Integro il passo così: «...*garmāʾī az garm bāz gīrad...*».

[5] Nel testo manca il brano riguardante l'arconte dell'inverno, ᶜAzrāʾīl.

[6] La morte non è, quindi, considerata evento naturale, ma solo la vecchiaia, come contrapposizione alla gioventù. La successiva artefatta citazione coranica sembra indicare che l'*U.K.* ammetta solo la possibilità di una rinascita fisica dopo la morte, teoria corroborata, del resto, dalla dottrina delle ripetute vite terrestri, a cui si riferisce la *Questione XIV*.

[7] T.: «...*in yašāʾ yuḏhibkum bi-ḫalqin ǧadīdin...*», mentre invece il testo coranico citato dice: «...*in yašāʾ yuḏhibkum wa yāʾti bi-ḫalqin ǧadīdin...*», e per cui «*yuḏhibkum*» assume il significato di «vi farà perire», non già di «vi condurrà a nuova vita». *La teoria esposta dall'U.K. nega quindi esplicitamente la realtà della morte,* almeno, supponiamo, per gli Eletti di una nuova umanità.

[8] T.: *kardé bāšad,* col solito significato medio, per *kardé šodé bāšad.*

[9] Il passo può essere letto, e quindi interpretato, in due maniere diversissime. La prima è quella in cui lo abbiamo tradotto; la seconda è quella di leggerlo unito al periodo precedente, senza interpunzione: «...*wa ān hamé ké dar qālib-i sair kardé bāšad* (/) *be-kūdakī hīč be-yād nadānad, na az mādar-o pedar wa na az zan-o farzand-o maᶜāš-o mawaddat*»,

esaltato e glorificato! : « *Così vennero a te i segni Nostri, ma li hai dimenticati e così pure oggi sarai tu dimenticato* ». (XX, 126). O Ǧābir, questi quattro Angeli della Morte sono i cinque Angeli della Morte dell'origine (*īn čahār malaku'l-mawt panǧ malaku'l-mawt-i aṣl and*), manifestatisi dalle Sette Forme (*haft čehré*). Essi si manifestano [come] le sette e le dodici Luci: danno la vita e prendono la vita, di modo che il figlio cade in grembo alla madre
384 e si completa per grazia dei sette Angeli (*haft malā'ika*) //384//, dei dodici *Naqīb* e dei quattro elementi [10], i quali, dal Mare di Biancore [11] sono stati posti sulla terra, con l'aiuto [12] del Re Eccelso.

Salmān effettua la prima fondazione della forma [umana] (*qālib*), che, coi cibi e con le bevande, si muta in liquido essenziale (*sulāla*) e Miqdād opera nella formazione dello sperma (*nuṭfa*), mentre Bā-ḏarr agisce nella [formazione] del grumo di sangue (*ᶜalaqa*) e ᶜAmmār in quella della carne: [Bā] Huraira opera nelle ossa, Ǧundab in quella dei muscoli (*gūšt-i saḫt*) e Kumail foggia completamente la figura corporale (*ṣūrat*). *A fede, secondo la parola di Iddio — che sia glorificato ed esaltato!* — « *E ben già creammo l'uomo dalla quintessenza dell'argilla, poi lo*

---

cioè: « ... e tutte queste cose che, nella forma visibile, abbia visto nella fanciullezza, più non ricorda, non la madre o il padre, non la donna e il figlio, non il cibo e l'amicizia ». In ogni caso, il passo è molto confuso e si può supporre che sia stato male e parzialmente trascritto nel corso dei secoli. È anche probabile che esso consti dei frammenti di un'interpretazione persiana del passo coranico XX, 123, dato che più in basso vi è un passo successivo della medesima *sūra*. Il passo che supponiamo non trascritto è: « ... *wa man aᶜraḍa ᶜan ḏikrī, fa-inna lahu maᶜīšatān ḍankān...* », cioè: « chi poi si sarà allontanato dalla memoria di Me, allora indubbiamente i mezzi di vita gli saranno scarsi... ». La successiva citazione coranica nel testo può confermare l'ipotesi.

[10] La processione delle gerarchie, a partire dal Pleroma, che costituisce il mondo spirituale, è in questa *Questione* considerata sotto l'aspetto di ciò rispetto a cui, nella vita terrestre, « si è morti », pur negandosi la sussistenza reale di qualsivoglia « morte » (cfr., *supra*, le note 2, 6, 7). La struttura di questo mondo spirituale è, pertanto, identica a quella esposta nella *Questione V*. Dal Pleroma dei Cinque (i Quattro più Uno al centro) derivano le Sette Forme, i Θεοὶ ἄγγελοι neoplatonici, dai quali procedono le Dodici Luci Madri e le Sette Speci Luminose, secondo il noto schema sohrawardiano, già descritto nella *Nota Introduttiva* (p. XLV); tutto ciò è concepito come un cosmo di là dall'esperienza della morte e datore di vita « *vitai mortisque locus* », donde la denominazione di « cinque (o quattro) Angeli della Morte » eccetera, per un processo che è essenzialmente di vita.

[11] Come al solito, emendo *bé baḥru'l-b.* in *az baḥru'l-b.*, per il noto idiotismo indiano.

[12] Emendo *yasār* in *be-yārī*.

385 *ponemmo come sperma in un luogo stabilito; indi //385// creammo lo sperma come grumo di sangue e creammo il grumo in feto e creammo il feto in ossa e rivestimmo le ossa di carne; indi lo producemmo in altra creatura. Sia dunque benedetto Iddio, il migliore fra coloro che creano*». (XXIII, 13-14) I dodici limiti (*ḥadd*) sono i dodici *Naqīb* che producono (*ké padīd konand*) [la persona fisica - ?], [da]i quattro elementi, dei quali si è già parlato: costoro formano il figlio finché non sia stato completamente foggiato e venga fuori dalla madre, [figlio che], per un determinato spazio di tempo, rimane a vivere [sulla terra]: di converso, in qualunque momento questi sette e questi dodici ritraggono [dal vivente] il loro sguardo e la loro luce, tutte le membra [di co-
386 stui] muoiono dalla testa ai piedi e lo Spirito dei Cuori //386// che si volge nel cuore dei Credenti, che è di completamento della forma umana (*ké qālib be-tamām bāšad*) e che nel cuore dà l'impulso volitivo, per ordine e comando dei quattro Angeli, allorché la forma umana è rovinata, viene [da costoro] tratto fuori e portato in altra forma[13]. *È parola di Lui — che sia esaltato! — «Se Egli vuole, vi farà perire e vi porterà a novella creazione!»* (XIV, 22).

[13] Evidente riferimento alle ripetute vite terrene dell'uomo, di cui alla *Questione XIV*. In tutta la descrizione dell'operare delle gerarchie nella formazione dell'essere vivente domina il concetto che ciò che sulla terra è «vita» nel cosmo spirituale è «morte», esteriorizzazione e perdita dell'essenza nel mondo dell'opacità materiale, e viceversa. Le figure del Pleroma sono Angeli della Morte, in quanto si assume come «vita» l'esistenza terrestre (v. *supra*, nota 10).

QUESTIONE XXXII

Ǧābir disse: « O mio Signore, questo Spirito è solo, oppure vi è qualcun altro con Lui? ». Bāqir rispose: « [Quanto al] seme che dal dorso del padre cade nel grembo della madre, lo Spirito vegetativo (*rūḥ-i nāmiyya*) opera in lui affinché si tragga in alto, ove resta quattro mesi e quindici giorni [1]... Lo Spirito Dissidente agisce in lui nella casa del cervello affinché si separi dalla madre, passi allo stato di infante e l'Adamo Riprovato venga rac-
387 chiuso in questo cuore //387// nella dimora del sangue puro (*sic!*); al seguito di lui (= l'Adamo Riprovato) manda lo Spirito Speranzoso [2] e suscita lo Spirito Senziente in questo cuore... [gli Spiriti] si radunano in tre Gruppi: secondo Miscredenza, Ipocrisia e Fede (*be-kufr wa nafāq wa īmān*); lo Spirito Concupiscente, l'Adamo Riprovato ed il desiderio di costoro e lo Spirito di Voluttà (*rūḥ-i ḥissiyya wa Ādam-i maḏmūm wa hawā-yi īšān wa rūḥ-i šahwat*)... e gli uccelli e le bestie ed i rettili *et similia*... Allorché [nella preghiera canonica] si compie la prosternazione (*suǧūd*), lo Spirito Speranzoso si è assiso (nel cuore dell'uomo... - ?): così pure, allorché si è accosciati (*be-quᶜūd nešīnad*) lo Spirito Dissidente e quello Captivo, come se fossero esseri umani, si alzano in piedi. *È parola di Lui — che sia esaltato! — « Quando l'uomo abbia toccato la sventura, Ci pregherà, [sia giacendo sul] suo fianco, sia sedendo, sia stando in piedi »*. (X, 13) Quando,

[1] Il testo appare frammentariamente e male ricopiato da un originale che doveva essere più ampio e minuzioso. Nel descrivere, ad esempio, la gestazione, il testo giunge fino al quinto mese; lo *Ādam-i maḏmūm* viene collocato nella « casa del sangue puro », diversamente da altre parti dell' *U. K.* eccetera.

[2] Emendo « ... *wa muntaẓira-rā az pei-yi vei be-ferestand...* » in « ... *wa rūḥ-i muntaẓira rā az pey-i vei be-ferestad...* ».

in quel cuore, trascorso che sia un certo lasso di tempo [3], la mi-
388 scredenza dovuta alla concupiscenza riprovata //388// sia troppa, sì da essere [l'uomo] un totale miscredente (*kāfir-sār*), per costui non v'è salvezza (*naǧāt*). Al contrario lo Spirito Speranzoso volge in alto, al di sopra di dubbio ed ipocrisia, e rende testimonianza decisiva del proprio Signore [4]. Quello Spirito che è venuto su di loro è il loro Signore (*īn rūḥ ké bar sar-i īšān āmadé-ast, ḫodāvand-i īšān ast*). Essi riconoscono [che] troveranno la salvezza attraverso le ripetute nascite terrene (*be karrat-o raǧᶜat*) [5]. *È parola di Lui, che sia esaltato!* «*E [perdonò a quei] tre che erano stati lasciati indietro, fino a quando non fu stretta per loro la terra, per quanto era spaziosa, e furono strette le anime loro e stimarono che non vi sarebbe stato altro rifugio da parte di Dio, se non Lui stesso...*». (IX, 119).

---

[3] T.: «...*wa čūn dar ān del čand gāh-o zamān be-gozarad wa kufr-i ḥissiyya-yi madmūm ziyādé šavad...*». Il testo non mi sembra molto soddisfacente. Se si tratta, come sembra, di un giudizio *post mortem*, esso andrebbe piuttosto letto: «... *wa čūn [ādamī, baᶜd az] čand gāh-o zamān, be-gozarad, wa dar del-i ān kufr-i ḥissiyya-yi madmūm ziyādé šavad...*», cioè: «ed allorché [un uomo, dopo] un certo lasso di tempo, trapassi e, nel suo cuore, la miscredenza dovuta alla concupiscenza riprovata sia troppa...».

[4] Si ricordi la circostanza, già palesata nella *Questione XXV* e commentata nella nota 4, che lo Spirito Speranzoso altri non è che Eva, prefigurazione di Fāṭima-Sophia. Nell'economia soteriologica dell'*U.K.* i movimenti convergenti, dall'alto verso il basso e dal basso verso l'alto, di *rūḥ-i nāṭiqa* e *rūḥ-i muntaẓira*, ricordano molto da vicino il motivo *mahāyāna* dell'unione di *prajñā* e *upāya* (*karuṇā*), cioè «gnosi» e «mezzo» («compassione»), che sono i due poli dell'Illuminazione (*bodhi*).

[5] Che si tratti delle ripetute nascite è spiegato nella *Questione XIV*. I termini *karrat* e *raǧᶜat* si riferiscono rispettivamente alla «ripetizione» della vita terrestre ed al «ritorno» in epoche anche trascorse. v. anche la *Questione XXXIII*, f. 389 *in principio*.

QUESTIONE XXXIII

389 Ǧābir disse: « O mio Signore, ognuno di questi //389// [gruppi
di] Spiriti trova la salvezza in una volta, in due o in tre volte? » [1].
Bāqir rispose: « Lo Spirito Dissidente raggiunge la salvezza in
una volta, indi lo Spirito Captivo (*ḥabsī*), poi, un'altra volta an-
cora, quello Speranzoso [2]. Lo Spirito Dissidente giunge a Salmān
mediante nove gradini (*be-noh pāyé be-Salmān be-resad*): [quan-
do] è allo stesso gradino della gerarchia di Salmān, al Suo stadio
ritrova la salvezza. O Ǧābir, lo Spirito dei Cuori, [quando] gli
giunge [lo Spirito] Cosciente (*nāṭiqa*), [viene a trovarsi] allo
stadio degli [Spiriti] Amanti (*muḥibbān*) e, quando gli giunge
lo Spirito di Credenza, sale allo stadio degli [Spiriti] Provati
(*mumtaḥanān*); quando gli giunge lo Spirito di Preservazione
sale allo stadio degli [Spiriti] Unitarî (*muwaḥḥidān*); quando
gli giunge lo Spirito di Pensiero egli perviene allo stadio dei Pi-
lastri Essenziali (*arkānān*); allorché gli giunge lo Spirito di Pos-
sanza (*rūḥu'l-ǧabarūt*) egli perviene allo stadio degli Angeli
390 (*malakān*) //390//, e, quando gli giunge lo Spirito di Scienza,
egli perviene allo stadio di Signore delle Leggi Religiose (*ṣāḥib-i
šarīʿatān*); allorché giunge lo Spirito di Intelletto, egli perviene al
grado dei Vicarî (*dāvarān*) e, quando giunge lo Spirito di San-
tità, egli perviene al grado di « Carica del Trono » (*ḥamlatu'l-
ʿarš*) [3]. Quando perviene lo Spirito Massimo Universale (*rūḥu'l-
akbar-i kullī*) egli [ormai] si trova al grado ove non sono più

[1] v. *Questione XIV*, f. 258 ss., *Questione XXXII*, nota 5.

[2] La netta distinzione fra i destini dei tre Spiriti, i primi due dei quali (*muʿtariḍ* e *ḥabsī*) sono altrove più o meno identificati, è caratteristica di questa *Questione*, per cui è lecito supporre che sia l'epitome di una opera di diversa fonte che il resto dell'*U.K.*, assieme alla *Questione XIV*, oltre che alla fine della *Questione XXXII*.

[3] Var.: Z *ḥamlatu'l-ʿaršān*, C *ḥamlu'l-ʿaršiyān*, H *ḥīlatu'l-ʿaršiyān* (!).

gradi (*pāyé-yi na-pāyegān*)[4]. Allorché si manifesta in lui lo Spirito Augusto (*rūḥu'l-aʿẓam*), egli è giunto alla condizione di Salmān e diventa [un] Perfetto (*Tamām*). *È parola di Lui — che sia esaltato!* — «*... questa decade* [*sarà*] *perfetta...*» (II, 192), rende testimonianza su questo Spirito del Cervello e questo Spirito riporta [l'anima] dal cuore alla propria sede. *È parola di Lui — che sia esaltato!* — «*Di'*: "*Appartiene a Dio la prova assoluta!*"». (VI, 150) E questo Spirito [sta per] lo Spirito di Credenza di Lui (*wa īn rūḥ be-rūḥu'l-īmān-i vey bāšad*):
391 lo Spirito di Vita //391// Captivo esce dalla Casa delle Acque [nel cuore] e si stabilisce nella Casa del Vento, [ma] resta di lui un Seme (*toḫmī*) in quella casa, che, anzi, esce dal cuore prima ancora di quei due spiriti, quello Captivo e quello Dannato. L'Adamo Riprovato prende sede presso i bruti (*Ādam-i madmūm bar bahā'imān nešīnad*) e [lo Spirito] Concupiscente (*ḥissiyya*) presso i miscredenti, [poiché] induce ad odiare i Credenti: quei Credenti che nel cuore siano stati vicini di lui (*hamsāyegān-i vey*) ed anche lo Spirito di Acquiescenza... debbono rendere testimonianza definitiva circa il Grande Vicario (*dāvar-i bozorg*) [che è] Salmān, il quale è la Ragione dei Credenti... e circa quel Signore, il cui nome è Spirito Cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*), al quale sono stati [anche] attribuiti mille ed un nome: il Re Eccelso viene accolto[5] dallo Spirito di Acquiescen-
392 za //392// e dallo [Spirito] Captivo [e dice]: «Ho mandato presso di voi mille angeli per aiutarvi». Questi mille angeli sono i mille nomi che si attribuiscono al Salmān del Microcosmo (*Salmān-i ʿālam-i kūček*), i quali sono venuti in aiuto di questi [due] Spiriti. *È parola di Lui — che sia esaltato!* — «*Certamente Io sono per aiutarvi con mille angeli succedentisi...*». (VIII, 9) O Ǧābir, i mille ed un nome del Re Eccelso sono stati posti a questo Spirito e questo Spirito è quell'Angelo (*ferešté*) che ha mille anime (*ké hazār ǧān dārad*) e quel Cosmo Angelico (*mala'ika*) che ha mille ali; ed i mille ed un pane che si danno ai poveri sono tutti simboli di questo[6]. Questo mille e uno [è] la

[4] Le 6 varianti citate dall'edizione dell'Ivanow, p. 111, non portano sostanziale mutamento di senso; le var. Z C H aggiungono solo il riferimento alla parola del Profeta con la giaculatoria usuale.

[5] Emendo *pazīrofté ast* nel più regolare *pazīrofté mīšavad*.

[6] Emendo «*hamé īn dalīl ast*» in «*hamé dalīl bar īn ast*».

393 gemma unica //393// che si trova nel tesoro del re Fereidūn [ed] è anche Salmān. E la sega dai mille [e uno] denti che è stata posta nel corpo di Ǧamšīd [per lungo], in mezzo alla sua testa [7], è lo stesso Spirito Cosciente di Salmān del Microcosmo, ed è lo stesso periodo di mille anni. Il corpo, anche esso, è com-

---

[7] È probabile che tutte le precedenti cifre «mille» menzionate nel f. 392 debbano essere emendate in «mille e uno», come successivamente appaiono nel f. 393, perché questo è il numero caratteristico che, in un insieme di tradizioni šīᶜite, talmudiche, haggadiche ed antico-iraniche, si riferisce sempre al supplizio patito da un antico giudice, eroe o santo (come nelle *taᶜziyyāt* persiane è Zaccaria, nelle tradizioni talmudiche babilonesi è Isaia ed in quelle persiane Ǧamšīd o Gayomarθ), *segato in mezzo longitudinalmente entro un albero* da un tiranno, o da Satana-Ahrīman direttamente, come punizione per un'azione meritoria da lui compiuta. Cioè, il numero 1001 è quello dei denti della sega con la quale l'Avversario compie l'operazione. L'argomento è stato trattato con molto acume da A. Bausani in *San Giovanni Battista e Zaccaria in tre drammi popolari persiani inediti della collezione Cerulli,* Acc. Naz. dei Lincei, Roma 1964.

Sul mito del «segamento in due partendo dalla testa» sono state compiute molte ricerche: la conclusione, alla quale più o meno sono giunti tutti (Bausani, Gaster-Haller, Duchesne-Guillemin), è che si tratti, originariamente, del mito dell'Uomo Primordiale (come lo sono e Ǧamšīd e Gayōmarθ) androgino (l'avestico Yima [-xšaēta] (mp. Yam-šēt, np. Ǧamšīd) significa, appunto, «gemino», cfr. col sanscrito Yama), che si sacrifica facendosi scindere in due per far sorgere, dal suo sangue, una pianta, dalla quale nasce la prima coppia umana. Però il simbolo particolare del numero «mille e uno» non è stato finora sceverato. Secondo la nostra opinione, ammettendo che «mille» significhi, in genere, «innumerevole», «totalità» ecc., il numero «uno», che gli si aggiunge, serve per conferire a questa totalità un carattere «dispari», opposto al «pari» di Yima-Ǧamšīd, cioè imprimergli una «rottura di equilibrio» che permetta il verificarsi di un evento innovatore come la nascita della prima coppia, lo scorrere del tempo (v. più avanti), la formazione del corpo fisico umano (*ibidem*) eccetera. Questa «disparità» è, nello stesso f. 393, molto esplicitamente identificata allo Spirito Cosciente-Verbo, la cui ipostasi nel microcosmo è Salmān. Questi, pertanto, è l'*asse* (cfr. quanto osservato circa la dottrina della vena *suṣumnā, Introduzione,* nota 62, *Nota Introduttiva,* p. XXXI e XLI, *Questione XVI,* note 8 e 9) che, trascendendo la diade degli opposti, allo stesso tempo le imprime quel dinamismo che permette l'evolvere degli enti, secondo le diverse gerarchie, fino al limite del *barzaḫ*-materia (le creazioni al di sotto del *barzaḫ* sono contraffazioni di ᶜAzāzīʾīl con luce «presa in prestito», v. f. 124). Allo stesso tempo Salmān è l'Adamo Primordiale, come viene dichiarato dall'*U.K.*, ai ff. 136 *in fine* — 137; perciò, se si analizzano gli elementi del mito, almeno nel suo aspetto iranico, dagli accenni dello *Zamyād Yašt,* VII, 46 e del *Bundahišn,* XXI, 3, fino alla recente *riwāyat pārsī* citata dal Bausani (op. *cit.*, 158-9), e si combinano con i dati dell'*U.K.* (1001 denti della sega = Spirito Cosciente di Salmān (nel microcosmo) = Verbo (nel macrocosmo, cioè nella *Rūḥāniyyat*); Salmān = Adamo primordiale), ne risulta che il tormento dell'essere segato in due è essenzialmente un cosmico auto-sacrificio, dall'Uomo Primordiale attuato attraverso l'infondersi dello Spirito Cosciente.

posto di mille parti di vene, grasso, pelle, carne ed ossa: il periodo di notte e giorno comprende mille ed un attimi (*ḥinā* - ?), [durante i quali] si alternano freddo e caldo. Tutti questi sono attributi e qualità di quello Spirito che, nell'àmbito della *Rūḥaniyyat,* ha ricevuto il nome di Cosciente (*nāṭiqa*) che, se anche Lo conosci per un solo nome, qualunque sia il nome con cui Lo invochi, ti è lecito [invocarLo] e ne riceverai risposta». Ǧābir
394 disse: «O mio Signore //394//, qual'è questo nome?». Bāqir rispose: «Questo nome è Testimonianza Definitiva (*gavāhī-yi qāṭiᶜ*) di questo Spirito [8], che tu rendi circa la Sua Signoria, senza dubbio ed incertezza. Allora soltanto, per qualunque cosa tu Lo invochi, ciò viene accettato, perché quello solo è il nome intimo del Re Eccelso (*īn yek nām-i ḫāṣṣ-i malik-i taᶜālà-st*): allorché tu conosca questo nome, qualunque sia il nome con cui lo invochi, ti è lecito invocarlo. *È parola di Lui — che sia esaltato!* — «*Di'*: "*invocate Iddio ed invocate il Misericordioso*: [*con*] *qualunque* [*di questi due nomi*] *lo invocherete* [*farete bene*], *ché Gli appartengono i nomi più belli...*"». (XVII, 110) E, per quanto il cielo è alto e la terra è ampia, tu compi atto di adorazione, e non ne ricavi alcun utile, salvo che tu riporti la testimonianza sincera «*questo giorno gioverà ai sinceri la loro sincerità*» (V,
395 119) //395//.»

---

[8] Il fatto che il «nome» di questo Spirito Cosciente — Salmān sia «Testimonianza Definitiva» (*gavāhī-yi qāṭiᶜ*, la *šahāda* pronunciata in cielo dalle gerarchie ubbidienti e, in terra, dai *muʾmin* e dai *muᶜtariḍ*), cioè il ricordo attivo e presente, in terra, del mondo divino (*rūḥāniyyat,* v. f. 393 *infra*), riconduce al tema *mahāyāna* del *bodhicitta,* letteralmente «coscienza (quindi memoria) di essere [già] illuminato» (naturalmente, in un tempo «anteriore al tempo») ed essere, pertanto, la presenza del fine a cui tende la propria liberazione, in ogni istante in cui essa si invera. Più avanti, infatti (*Questione XXXIV, in principio*), il tema della «testimonianza» è collegato col «ritorno alla sede primordiale», ciò che rende ancora più evidente l'analogia fra le due concezioni. (Circa la somiglianza fra la concezione gnostica dell'*U.K.*, relativa alla personificazione dello Spirito Cosciente nella figura di Salmān, ed il tema del *bodhicitta,* cfr. *Nota Introduttiva,* p. XXX e XLIII, *Questione III,* nota 9, *Questione XV,* nota 4, *Questione XVII,* nota 2 ecc.).

QUESTIONE XXXIV

Ǧābir disse: « O mio Signore, quello Spirito che rende testimonianza ritorna alla [primordiale] sua sede: lo Spirito Senziente [materiale] e l'Adamo Dannato dove vanno? e, se questo Spirito Dissidente non può [rendere] testimonianza, dove va a finire? ».

Bāqir rispose: « In primo luogo lo Spirito Dissidente che è
restato nei cuori per il peccato commesso dai fratelli[1] passa in
due [speci di] corpi, [dall'una all'altra]: ora in corpi di uomini,
396 ora in corpi di donne //396//, e più in basso di questa [condi-
zione] non cade, anzi sopporta tutti gli alti e bassi nel mutarsi
di questo mondo, fino al Giorno del Risveglio e della Resurre-
zione, in cui si manifesterà il Resurrettore (*Qā'im*) — *ci venga
da Lui la pace!* —. Per quella sola testimonianza che egli non
rende, tornerà mille volte [sulla terra] sotto forma di uomo (*be-
mard-čehré*) e mille volte sotto forma di donna (*be-zan-čehré*);
mille volte assaporerà l'uccidere e l'essere ucciso ed altrettante
mille volte morirà: mille volte giungerà ad essere vecchio e
debole, mille volte patirà malattie ed ansietà, mille volte assi-
sterà alla fame nel mondo, mille volte vedrà la morte quando
ancora sarà in culla, e, in ogni luogo nel quale « si sarà mesco-
lato » [con donna] (*āmīzeš kardé bāšad*) ivi di nuovo comparirà:
ove egli avrà contratto amori ed amicizie, [ove] avrà agito con
giustizia e veridicità, avrà fruito e sopportato, si sarà alzato ed
397 avrà dormito //397//, avrà dato e preso, [ove] avrà sparso

---

[1] Gli errori grammaticali e la costruzione sintattica scorretta fanno supporre che il testo sia stato male copiato e, forse, anche abbreviato dall'originale. La lezione adottata è la seguente: « ... *awwal, īn rūḥ-i muᶜtariḍa, ké dar īn del-hā bāz-māndé ast* (non *and*!) *az taqṣīr-kardan-i barādarān*[*-i ḫʷīš*], *be-do qālib-hā dar-gardad* ». Si suppone che i *barādarān* siano lo *Ādam-i madmūm* e la *rūḥ-i ḥissiyya* (cfr. f. 398).

comunione ed amicizia [2], ivi, con un corpo diverso, rinascerà, in modo tale che non serberà alcuna memoria [della pristina esistenza]. Se egli avrà servito ed avuto cura di credenti, rinascerà in una famiglia di credenti; se, [invece], avrà servito miscredenti, peccatori e dissidenti, nascerà nella famiglia di [uno di] questi [gruppi].

E se non avrà avuto inclinazione verso alcun credente o miscredente, rinascerà in base allo stesso principio, anche se precedentemente si sarà rifiutato [di seguire la particolare religione nel cui seno è rinato] (*har-čand ké munkarī pīš kardé bāšad*).

[Se] riappare nello stesso [luogo] muore prima di raggiungere la fanciullezza [3]; ogni volta che viene al mondo con un corpo diverso rinasce secondo i costumi del proprio luogo (= secondo la religione del luogo). *È parola di Lui — che sia esaltato!* —
398 //398// «*Se vorrà, Egli vi farà perire e ne addurrà altri...*» (IV, 132). E, allorché apparirà il Resurrettore, tutti saranno purificati ed ogni debolezza, infermità... dolcezza (*sic!* — *šīrīnī*), amarezza e miseria loro giungerà alla fine e, all'apparire del Resurrettore, essi saranno candidi e puri e diverranno altrettanti militi del Resurrettore (*wa čandīn sepāh-i Qā'im šavand*). «*In verità Iddio è con quelli che Lo temono, ed essi saranno i benefattori*» (XVI, 128). Quanto all'Adamo Riprovato ed allo Spirito Concupiscente, esiste per loro un certo «spazio e tempo» (*maḥall-o muddat-i īšān čandān bāšad*), in quanto permangono nel cuore un bramare ed un essere-dissidenti (*īn ḥissī wa īn muʿtariḍī*).
399 Allorché //399// questi [due ultimi] si siano purificati e quegli errori (= l'Adamo Riprovato e lo Spirito Concupiscente) ne siano stati cacciati, Noi (= gli *Imām* - ?) li rimetteremo in un corpo, sicché essi, rispetto a noi, rimangano nascosti (*hamān īšān-rā be-qālibī bāz āvarīm, ké az mā dar ḥiğāb bāšand*) ed ogni miscredenza, infedeltà, rinnegamento si manifesti presso di loro, che saranno posti di fronte allo Spirito di Contestazione (*muʿtariḍa*), il quale era stato in quel corpo primitivo assieme a loro

[2] Diversamente dall'Ivanow leggo «*waṣlat-*o *mehr*» invece di «*waṣlat-*o *mohr*».

[3] Emendo «*ẓuhūr-i hamān bé barnā'ī pīštar mīrad*» in «[*bar*] *ẓuhūr* [*dar*] *hamān* [*gāh*] etc.», secondo la lezione desunta dalle varianti C H: «... *bar ẓuhūr-i hamā* (?) *bé barnāy*», oltre che per seguire il senso più ovvio e congruente.

(*ké dar ān qālib-i awwalīn bā-vey būdé bāšad*); egli li tratterà con inimicizia ed ogni giorno infliggerà loro di nuovo cattivi trattamenti, finché il conto sia regolato. Indi evolveranno nei sette climi della terra, ove rinasceranno sette volte, [le prime sei] come Indiani, Greci, Turchi, Armeni, Russi (*rūsī-čehré*) o Negri,
400 //400// saranno venduti a prezzo (= come schiavi, *wa bā vey nišāʾt- ? - konand*) e saranno ridotti a...; la settima volta saranno marcati a fuoco sulla fronte ed in faccia, e ogni volta sarà levato dal corpo di questi [esseri] senzienti un membro [4]. È parola di Lui — che sia esaltato! « *In verità, la Gehenna è la promessa per loro tutti: essa ha sette porte; ad ogni porta è assegnata una parte di loro* ». (XV, 43) Quanti sono i colori che di per se stessi (*be-ḫʷīštan*) ebbero visto nel Regno Sublime (*dar malakūtuʾl-aʿlà*) (cioè prima della Creazione, [altrettanti] noi spiegheremo in quei sette climi sotto forma di loro veli e vestimenti [5] (*bar ǧull-o ǧāme-hāyi īšān konīm*), come raso rosso, seta aurea, pagliuzze e lustrini scintillanti (? - *nadḫ-o mazǧ-i deraḫš*), strati e vesti se-
401 riche... di pelliccia, dei quali li rivestiremo..., indi //401//, in mezzo a quelle pompe (- ? - *ḫʷord-o bord*), a quegli ermellini, martore e gaietti, cingeremo... (chi ?) con pellicce variopinte e faremo venire loro tutti questi colori. *È parola di Lui — che sia esaltato!* — « *Quante volte saranno loro cotte le pelli, le muteremo in altre pelli, sicché gustino il tormento...* ». (IV, 59) Quindi li getteremo in un piano di esistenza (*ṭabaqa*) più basso e faremo loro sperimentare gli stessi colori [6] come corpi... [7] e [di] quelli

---

[4] Il tema delle nascite successive degli esseri concupiscenti (*ḥissiyya*) privati, ogni volta, di « un membro » (*andamī*), fino a giungere alla mancanza di sette membra (v. ff. 405-6) è sviluppato nel senso di una *reductio ad nihil* (*nīst šodan*, f. 406 *in fine*), che rappresenta, nell'*U.K.* il parallelo al *bólos* manicheo.

[5] In sintesi si tratta della concezione secondo la quale quanto, nel mondo degli Archetipi (*malakūtuʾl-aʿlà*), è quiddità cromatica pura, in quello dell'opacità terrena diventa schermo e limite formale degli oggetti particolari, cfr. f. 401 *in fine*.

I ff. 400-6 sono molto confusi e sembrano tramandati con pochissima intelligenza del testo originale. Le numerose varianti ai passi non ne facilitano la comprensione, anzi sono più incoerenti ed aberranti, per cui è superfluo citarle.

[6] Cfr. nota 5 *supra*: quanto in alto è luce pura diventa, al contrario, forma sempre più angusta, a misura che si scende entro il *barzaḫ*.

[7] T.: *sabūsandegān*. Potrebbe significare « a mo' di crusca, forfora », come aggettivo inflesso (secondo il linguaggio dell'*U.K.*) qualificativo del precedente sostantivo *qālib-hāy*. Le varianti: C *šenavandegān*, H *sotūdegān*, pur essendo sintatticamente più congruenti, sono incoerenti rispetto al senso generale.

che risiedono nei deserti[8] e di quelli che si trovano nei... a
guisa di serpenti, scorpioni, pesci, pidocchi. Indi li getteremo in
un piano di esistenza [ancora] più basso ed egualmente faremo
402 loro sperimentare //402// [la condizione di] insetti, dalla quale
li faremo rinascere come uccelli. «... *né vi è uccello che voli con
le sue ali, che non sia gente come voi...*» (VI, 38), e li faremo
restare in ogni forma di esistenza (*dar har pūstī*) per 500mila
anni «... *in un giorno, la cui misura fu decretata di cinquanta-
mila anni: pazienta, dunque, con bella pazienza...*», (LXX, 4-5),
di modo che tutto ciò che essi hanno sperimentato (*be-ḫ^{w}īštan
dīdé-and*) [a partire dai primordi, quando erano] nella Cupola
di Biancore e Baldacchino dell'Estremo Limite degli Estremi,
renderemo loro [di nuovo] noto, attraverso il loro volare (*bar
par-o bāl-i īšān padīd konīm*). [Indi], quando avranno sperimen-
tato [l'esistenza di] uccelli di ogni specie e di pavoni variopinti
et similia, come colombe, tortore, francolini, upupe ed usignoli,
di ogni colore, [come] rosso, giallo, bianco, nero, verde, blu e
403 celeste //403//, e tutti quelli che si possono vedere nel Sublime
Regno (*bar malakūtuʾl-aʿlà*). Sette periodi [trascorreranno] nella
corporeità, imperocché «... *ed in qual figura Egli volle ti com-
pose...*» (LXXXII, 8), indi li faremo rinascere in corpi di bestie
e di volatili [ancor] più piccoli, come formiche, locuste,... (*qz*),
mosche, api, vipere, zanzare eccetera, ed in ogni caso daremo
[loro] segni caratteristici (*wa hamegī ʿalāmat-hā bar īšān go-
mārīm*). Dopo di ciò li faremo rinascere ancora una volta come
pietre, zolle di terra, ferro, montagne e colli: *è parola di Lui
— che sia esaltato! —*: «*Rispondi: furono le pietre o il ferro
o qualunque altra cosa, creata, più grandi nei vostri petti?*».
(XVIII, 53) Un'altra volta li faremo rinascere in rame, bronzo,
ottone, piombo, zinco, oro, argento e nel metallo «sette volte
fuso» (*haft-ǧūš*, composto cioè di ferro, antimonio, piombo, oro,
404 zinco, rame ed argento) ed eguali colori //404// renderemo loro
palesi. Un'altra volta ancora li faremo rinascere come pietre
preziose e perle e rubini e turchesi e smeraldi e zaffiri ed agate
e corallo, conferendo loro i corrispondenti colori, secondo la di-
gnità di quei colori preziosi, eccellenti e di valore; poi [li] pas-
seremo attraverso magma infuocato infernale di zolfo, nafta,

[8] Emendo *sarhā* in *ṣaḥrāʾ*.

catrame, vetriolo e sale [ove li] faremo rinascere. Indi li riprenderemo attraverso sette speci di bevande, come olio, pece [9], mosto, vino, argento vivo ed olio d'oliva: e da là li trasformeremo in catarro nasale (*wa az ānǧā be-āb-i ʿatūsiyya konīm*), che verseremo nel dorso e nelle membra degli uomini rifacendone sperma, [così che li] richiameremo in vita e ne rifaremo uomini
405 //405//; li faremo nascere da madre manchevoli di un membro (*be-yek andām kāsid az mādar padīd āvarīm*); un'altra volta li foggeremo a moʾ di mazza (*sarāpāš-gūn be-konīm*) con statura e figura di un *alif* (*qadd*-o *qāmat-i alifī*), di modo che in tali forme ed in tali afflizioni essi trapassino di pelle in pelle (= di generazione in generazione). E, per ogni pelle [che indossino], riveleremo loro quei colori, e quando li faremo rivivere e li faremo rinascere da madre. E saranno manchevoli di due membra (braccia ?) e tre altre volte li getteremo nella *mansūḫa* [10], di modo che evolvano in questa afflizione ed in queste forme, indi li faremo nascere da madre manchevoli di tre membra, di modo che altri sette cicli li mescoleremo (*tā haft bār-i dīgar dar-ham be-gardānīm*): mille [volte] saranno uccisi, mille volte ancora moriranno di morte [naturale], mille volte [li] uccideremo, mille volte moriranno [ancora] nel ventre della madre
406 //406// e mille volte diverranno pasto di belve e bestie. Giungeranno a rivestire forma umana, venendo partoriti da madre privi di [qualche] membro, finché, in capo ad otto cicli, avremo loro tolto sette membra: *è parola di Lui, che sia esaltato!* « ... *quanto ai politeisti, essi staranno nel fuoco infernale per l'eternità...* » (XCVIII, 5), finché non giungeranno a distinguere quale sia la loro testa e quale il loro tronco, in maniera che potrebbero passare attraverso la cruna di un ago; « ...*finché passi un cammello per la cruna dell'ago* ». (VII, 38) Allora, una volta per sempre, saranno annichiliti (*nīst šavad*). « *Via di qui, via di qui, per quello di cui siete promessi...* » (XXIII, 38) ».

---

[9] *Sift*; var. L. *ǧuǧrat* (nel dialetto di Samarqand « latte cagliato »), Z *sifat-i*; C H citano due speci di « olio », *rouǧan*, non identificabili (C *miqba*, H *masīqa*).

[10] Letteralmente « obliterazione »; che si tratti dei *qumṣān al-mansūḫiyya* dei *Nuṣairī?* È certo che tutta questa parte escatologica somiglia, più che a quella manichea, a quella *nuṣairī*, specialmente per i particolari della scena dei dannati in forme di esistenza sempre più prive del principio vitale (metalli fusi, frammenti materiali eccetera) (v. *Hdwörtb. d. Islam*, p. 594).

QUESTIONE XXXV

A questo punto Ǧābir disse: « *Prosternazione per il Laudando ed il Santificando, per il Santificando ed il Laudando, Muḥammad ed ʿAlī, in verità, in verità, Maḥmud l'Eletto* //407// *e la Sua famiglia* [*da Lui*] *discendente!* O signore Misericordioso, o Signore Clemente, Tu sei il Signore dei Cieli e delle Terre! *Tu sei il Creatore dei Cieli e della Terra.* Tu sei il Primo, tu sei l'Ultimo (*toʾī awwal, tōʾī āḫir*), Tu sei il Celato ed il Manifesto (*toʾī panhān wa āškārā*). Io rendo testimonianza che oltre a Te non vi è altro Dio in alcun luogo. Sei Tu che Ti sei manifestato ad Adamo, sei Tu che Ti sei manifestato a Noè, sei Tu che Ti sei manifestato ad Abraham, sei Tu che Ti sei manifestato a Mosè, sei Tu che Ti sei manifestato a [1] Gesù: « *Tu sei il Primo e Tu sei l'Ultimo, Tu sei il Manifesto e Tu sei l'Occulto, e Tu sei il Sapiente in ogni cosa* ». O Signore di tutti i Signori, non Ti sia di peso questa richiesta che io Ti ho fatto! ».

408 Allora Bāqiru'l-ʿilm disse: « O Ǧābir //408//, io che sono Bāqir considero un acquisto [2] indicare la via ai Credenti. Non sia gravezza al tuo cuore volere da me e chiedermi tutto ciò che sia il tuo intento, poiché non ogni tempo ed ogni occasione sono come oggi ».

---

[1] Si osserva che, per dire che Iddio si è manifestato *ad* Adamo, Noè, Abramo, nell'*U.K.* viene usata la forma corretta « ... *ẓuhūr kardī bé (Ādam, Nūḥ, Ibrāhīm)* »; allorché, invece, si tratta di Mosè o di Gesù, il T. inesplicabilmente adopera la preposizione *bā*, « con » (« ... *ẓuhūr kardī bā Mūsà... bā ʿĪsà* »). A parte l'incertezza tutta « indiana » nell'uso delle proposizioni persiane, vi è da domandarsi se, negli ultimi due casi, lo sconosciuto autore non volesse, nel caso dei due ultimi Profeti, significare che Iddio si sia manifestato « attraverso » loro, nel qual caso la preposizione *bā* sarebbe giustificata accanto alle altre *bé*. Vi è anche da obiettare che, nell'Īrān orientale ed in India, entrambe le proposizioni sono pronunciate press'a poco allo stesso modo (« *ba* »).

[2] T.: « *be-ġanīmat dāram* » può anche significare, molto semplicemente, « approfitto dell'occasione » (np. moderno « *ġanīmat mī-šomāram* »).

Allora Ǧābir-i ᶜAbduᵓl-lāh Anṣārī disse: « O mio Signore, il mio desiderio è che Tu mi spieghi i sette cicli corporali (*haft dawr-i ǧismānī*) da Adamo al Resurrettore (*qāᵓim*). Nel modo in cui Ti è noto, Adamo fu uno solo, o vi furono più [Adami]? [Diccelo], in modo che noi servitori possiamo diventare i Tuoi adepti e conquistarci la *Baituᵓl-maᶜmūr* ».[3] A questo punto Bāqiruᵓl-ᶜilm rispose: « Vi sono stati tre Adami: uno è lo *Ādam-i Kāfūrī*, che chiamano [anche] l'Adamo Eterno (*Ādam-i dāᵓim*), [residente] nella montagna di Ceylon (*kūh-i Sarandīb* = Picco
409 di Adamo) //409//, che è il cervello dei Credenti (*ké maġz-i muᵓminān ast*); un altro è l'Adamo Dissidente (*Ādam-i muᶜtariḍa*), [collocato] in questo cuore, che è la montagna (*dar īn del ké kūh ast*), che è chiamato Adamo il Ribelle (*Ādam-i ᶜāṣī*); *è parola di Lui — che sia esaltato! — « Fu ribelle Adamo al Suo Signore...* » (XX, 119); un altro è l'Adamo Riprovato (*Ādam-i maḏmūm*), che di tanto in tanto sale su quel monte detto pene (*ké gāh-gāh bar īn kūh āyad ké nām-eš ḏakar ast*)[4]. Il Legato (*waṣī*) di Adamo il Riprovato è lo Spirito Concupiscente, il legato di Adamo il Ribelle è lo Spirito Captivo, il legato di Adamo l'Eterno è il *lógos* Luminoso (*nuṭq-i nūrānī*). L'Adamo Eterno non ha bisogno di conversione (*tawba*) e per l'Adamo Dannato la conversione non viene ammessa, mentre la conversione è necessaria all'Adamo Dissidente, ed allorché lo Spirito Cosciente manda l'ispirazione (*waḥī*) al cuore, lo [Spirito] Acquiescente si pente. « *Ed apprese Adamo dal Suo Signore parole, ed Egli gli perdonò...* ».
410 (II, 35). » //410//.

---

[3] *Baituᵓl-maᶜmūr* ha il senso di « sede primordiale dell'Umanità eletta », nel senso del mazdaico *Ērān-vēž*, a preferenza di tutte le altre sedi e « veicoli » (arca di Noè ecc.) elencati nella *Questione XV*, ff. 365 ss., compresa la santissima Kaᶜba! Si ricorda che il *baituᵓl-maᶜmūr*, nella fisiologia simbolica dell'*U.K.*, corrisponde al lobo anteriore del cervello (f. 363 ss.), sede dello *Ādam-i dāᵓim*, proprio a cagione della sua « signoria » (*hodāvandī*, cfr. f. 267: « ... *Ādam ḥodāvand ast*[-*i*] (!) *īn rūḥ, ké bar maġz-i pīšānī maqām dārad, wa baituᵓl-maᶜmūr...* »), ciò che, come è stato rilevato (*Questione XV*, nota 4, *Introduzione*, nota 30) riconduce alla concezione indiana tantrica dello *ājñācakra*. Nel mesocosmo geografico il simbolo del *b.m.* è identificato, come è spiegato più avanti, al *kūh-i Sarandīb* (cfr. *Questione XXXVII*, f. 414.

[4] La variante (C e H), molto singolare davvero, a *ḏakar*, è *del*, cuore. È da ritenersi senz'altro giusta la prima lezione, data la contrapposizione speculare delle due architetture — quella divina e quella ahrimanica, al disotto del *barzaḫ*.

QUESTIONE XXXVI

Ǧābir disse: « O mio Signore, si dice che il capo di Adamo tocchi il cielo: come dobbiamo noi riconoscere [ciò?] ».

Bāqir rispose: « LA TESTA DI ADAMO È LA GUIDA DIVINA CHE DAL CERVELLO SI CONGIUNGE AL CUORE, [cioè] all'Adamo Dissidente (*sar-i Ādam hidāyat-i ilāhī ast, ké az maǧz be-del peivasté ast, be-Ādam-i muᶜtariḍa*), la cui sede è il cuore. Come la terra [sta in basso] e la cupola del capo è rivolta all'apertura del cielo (e) la Luce dello Spirito giunge al cielo del Microcosmo (*nūr-i rūḥ bar āsmān-i ᶜālam-i kūček resīdé-ast*): dallo [Spirito] Dissidente giunge a quello Provato, da quello Provato alla Cupola Celeste, fino a pervenire ai dieci Divini Consessi, [indi] al Consesso dell'Estremo Limite degli Estremi — *Ne sia glorificata la Maestà!* [1].

411 O Ǧābir, sono molti i sapienti //411// che hanno letto libri occulti eppure non sanno ancora quale sia la loro testa, quali siano i loro piedi, né distinguono la loro mano sinistra dalla destra ! ».

---

[1] Cfr. con quanto detto circa la complementare contrapposizione e le rispettive funzioni di « cervello-cielo » e « cuore-terra » e, in particolare, riguardo all'azione dell' « *Ādam-i dāʾim* (opp. *qadīm*) — *Salmānu'l-qudrat* — *Rūḥuʾl-ḥayāt-i nāṭiqa* » nei riguardi della coppia *Ādam-i muᶜtariḍ* — *Ḥawwā-yi muntaẓira*, prigionieri nel cuore umano (v. *Questione IV*, nota 1).

QUESTIONE XXXVII*

Ǧābir disse: « O mio Signore, in che modo dobbiamo conoscere il senso [di ciò che hai detto?] ». Bāqir rispose: « Nel Soglio della Divinità (*dargāh-i ilāhiyyat*) si trova il Segreto del Cielo [1], che è Salmānuʾl-qudrat — *ci venga da Lui la pace!* — e lo Spirito è il Re Eccelso — *Ne sia glorificata la Maestà!* — e quei Cinque [Archetipi] che il Re Eccelso ha creato dalle Sette Forme (*haft čehré*) sono le cinque membra (*panǧ ǧawāriḥ*) di quello Spirito... [2-2a].

I Sinceri e Devoti del Re Eccelso [ne] sono la mano destra
412 //412// e la mano sinistra è [formata dai] Dissidenti, [dai] Dubbiosi e [dagli] Esitanti. Anzi, in questo Microcosmo, il capo

---

*) La presente *Questione* riveste grande interesse, perché descrive la costituzione del Macrantropo divino, archetipo dell'uomo terrestre come essere universale e come insieme di individui « storici ».

[1] Il T. reca, con *tašdīd* segnato, « *sirr-i āsmān* », leggibile anche « *surr-i āsmān* », « ombelico del cielo », attribuendo ad « ombelico » il significato di « centralità », ecc., peraltro non ricorrente nell'*U.K.* La *lectio facilior*, se non ci fosse il *tašdīd*, dovrebbe essere « *sar-i āsmān* », che sarebbe più congruente con quanto esposto nelle *Questioni* immediatamente precedenti.

[2] Il rapporto fra le « sette forme » e le « cinque membra » può essere ritrovato soltanto entro le « dodici Madri » (f. 335), archetipo spirituale delle dodici costellazioni, nel cui numero sono sommate le due cifre su riferite. Considerando la costante relazione macro-microcosmica, che è la tessitura psicologica di tutto l'*U.K.*, per cui il Sole è il simbolo attuale e vivente del Verbo (v. f. 363 ss.: « ... *āftāb nuṭq ast, ké az īn rūḥ-i maǧz ẓuhūr konad...* », si può ragionevolmente supporre che la relazione fra i « sette » ed i « cinque » sia analoga al rapporto esistente fra le sette costellazioni che, nei due punti vernali, sono occultate dalla luce del giorno allo sguardo fisico (e quindi sono, secondo lo *ẓāhir*, « *ġayb* » e « *mastūr* ») e le cinque altre che appaiono nell'oscurità notturna (e sono, pertanto, secondo il *baṭin*, « *makšūf* »). In un testo come il presente, fondato quasi esclusivamente sul simbolismo astrale e psicologico, un tale paragone non ci sembra peregrino.

[2a] Il testo aggiunge, certamente interpolata, la maledizione « e l'ano era di ʿAzāziʾīl — *su di lui la maledizione!* ». (La vocalizzazione di *kūn* (e non *kawn!*) è riportata nel ms. di base.)

è quello Spirito il cui nome, per la [sua] spiritualità, è Cosciente, e la cui Imperatività creatrice (*kuniyyat-eš*)[3] è lo Spirito Augusto e lo Spirito Sublime (*rūḥuʾl-ǧalāl wa rūḥuʾl-aʿẓam*)...[4] e la mano destra è la ragione del mondo di *Malakūt* (*nuṭq-i ʿālam-i malakūt*) e la mano sinistra è la ragione del mondo apparente (*nuṭq-i ʿālam-i ẓāhir*) ed il suo Spirito è lo Spirito Luminoso (*rūḥ-i roušan*). I cinque Arti del Contemperamento degli Estremi (*panǧ ǧawāriḥān-i mizāǧ-i ġāyatī*) sono Muḥammad; l'Afflato Divino (*dameš-i ilāhī*) è ʿAlī; l'Immagine Creatrice (*ṣūrat-i fāṭirī*) è Fāṭima; il Calore Solare (*tābeš-i ḫʷoršīdī*) è Ḥasan; la Comu-
413 nione //413// Divina (*waṣlat-i īzadī*) è Ḥusain. il nome [umano] di questi [archetipi] è Adamo, Eva, Seth (*Šīṯ*), Abele (*Hābīl*) e Caino (*Qābīl*) ed in tutti i cieli ed in tutte le terre si cantano le lodi di questo Spirito con queste cinque persone (*panǧ šaḫṣ*)[5]: col conforto incontrovertibile del Libro [ciò] è tramandato in cinque *sūrāt*: nella *sūratuʾl-ḥadīd*, nella *sūratuʾl-ḥiǧr*, nella *sūratu ʾl-inṣāf*, nella *sūratuʾl-ǧamʿat* e nella *sūratuʾt-taġābun*. *È parola di Lui — che sia esaltato! — «Rese lode a Dio quanto vi è nei*
414 *cieli e quanto vi è in terra e renderà lode //414// a Dio quanto vi è nei cieli e quanto vi è nella terra»*, cioè (interpretazione persiana): tutto ciò che vi è nei cieli e nelle terre, ovvero dall'alto dello Spirito di Vita Cosciente e (quanto vi è nella terra) in questo cuore, canta le lodi di questo Spirito, che HA SEDE NEL CERVELLO ANTERIORE (*ké bar maġz-i pīšānī maqām dārad*)[6],

---

[3] *Kuniyyat* è un neologismo filosofico, formato sull'imperativo arabo *KuN*, «*fiat*», «*esto*», a cui si riferisce il noto versetto coranico (II, 111) «... *kun fa-yakūnu*...» (cfr. Abū Yaʿqub Seǧestānī, *Kitāb al-Yanābīʿ*, 5:40, *Trilogie Ismaélienne*, ed. H. Corbin, Tehrān-Paris 1961); indica l'atto di iniziativa istauratrice (*ibdāʾ*) della Divinità.

[4] Il testo aggiunge, certamente interpolata, l'osservazione: «e l'ano è l'Adamo Riprovato...». v. n. 2ª.

[5] La lista dei cinque archetipi umani, nella quale sono inseriti nomi tanto peregrini come *Šīṯ* e *Hābīl*, ricorda le varie *ẓuhūrāt ḏātiyya* dei *Nuṣairī*, ove compaiono tali nomi fra i varî *ism* e *nāṭiq* del loro sistema emanazionistico. Così pure i nomi dei prototipi divini risalgono indubbiamente all'insegnamento di Abūʾl-Ḫaṭṭāb, maestro comune (secondo il Massignon, v. art. *Nuṣairī* nello *Hd.-wört. b. des Islam*, p. 595) degli Ismaeliti e *Nuṣairī*, sebbene sia probabile che l'economia divina di queste cinque persone (*asmāʾ*), agenti sui tre piani (*ʿain, mīm, sīn*, simboli rispettivamente di ʿAlī, Muḥammad, Salmān, personificazioni di *maʿnā, ism* e *bāb*), sia stata mutuata dalla gnosi dei detti Sabei di Ḥarrān (ipotesi riferita come possibile ma non indispensabile dal Massignon, *op. cit.*, p. 596, *Salmān*, p. 36, nota 4).

[6] Cfr. f. 267 e *Questione XXXV*, nota 3.

sopra al quale sono i Sette Spiriti dai sette colori che compiono la circumambulazione e la prosternazione attorno a questo Spirito il quale è il Signore del Microcosmo ed il Trono del Signore del Macrocosmo [7]. Di sotto, nella terra del cuore, vi sono lo Spirito di Vita Dissidente (*rūḥuʾl-ḥayāt-i muʿtariḍa*) e lo Spirito di Vita
415 //415// Captivo (*rūḥuʾl-ḥayāt-i ḥabsī*), [che] lodano e glorificano questo Spirito. E, nello stesso tempo in cui, nel Macrocosmo, l'aria [sottile e] pura (= l'etere) è lo Spirito del Signore Eccelso... tutto ciò che vi è in cielo ed in terra è posto al Suo servizio e ne fa le lodi, come il tuono, il lampo, l'arcobaleno, la luna, il sole, le stelle, l'uomo, le belve, le bestie, i monti ed i mari, di sotto a Lui si prosternano. *È parola di Lui — che sia esaltato! — « ... e non v'è cosa che non sia per Sua lode. Ma voi non comprendete le loro lodi. In verità, Egli è il Mite, l'Indulgente!»* (XVII, 46) ».

---

[7] I « Sette Spiriti » giranti al di sopra del centro interciliare (a cui si riferisce la nota precedente ed il f. 267), diversi dai « Sei Spiriti » giranti *attorno* al medesimo centro (già identificati alle diverse ipostasi del Saōšyant, v. *Questione XV,* nota 5), ricordano il « Settuplice corpo causante » dei *Tantra* śivaiti e *śākta,* che sintetizza i sette momenti « puri » (*śuddha*) dell'epifania divina (v. *Questione XVI,* nota 11). Tale centro è collocato, dai *Tantra,* in mezzo alla fronte (cfr. *Ṣaṭcakranirūpaṇa,* vv. 38-49).

QUESTIONE XXXVIII

416 Ġābir disse: //416// « O mio Signore, quale fu il vestimento (*ḥulla*) di Adamo? ». Bāqir rispose: « Lo Spirito di Credenza ed il Monte di Ceylon sono il capo [di Adamo] (*rūḥuʾl-īmān wa kūh-i Sarandīb sar ast*); poiché dopo Adamo venne Noè (e) al di sopra di costui vi è lo Spirito di Credenza; siccome dopo Noè venne Abraham (e) al di sopra di questo Spirito vi è lo Spirito di Preservazione, [in maniera analoga] a Mosè, Gesù, Muḥammad ed al Resurrettore egualmente [corrispondono] lo Spirito di Pensiero, lo Spirito di Scienza, lo Spirito di Intelletto e lo Spirito di Santità. E lo Spirito Cosciente (*rūḥ-i nāṭiqa*) nei sei cicli [successivi a] Lui (= Adamo) è proceduto dai Luogotenenti (*az īn dāvarān būdé-ast*), dai Libri dei quali esso viene rivelato. In sei *sūrāt* del Corano si tramanda la spiegazione di questi
417 Sette Spiriti //417//. Lo Spirito Cosciente di Muḥammad è quello che si rivela nella *sūratuʾl-ḥiğr* « *A.L.R. Questi* [*sono*] *i versetti del Libro e del Corano manifesto* »; lo [Spirito] Cosciente di Gesù è quello espresso nella *sūrat*^{u} *Ibrāhīm* « *A.L.R. un Libro è questo che mandammo a te affiché ritragga gli uomini dalle tenebre e* [*li avvii*] *alla luce per volontà del loro Signore* » (XIV, 1); lo [Spirito] Cosciente di Mosè è quello che parla nella *sūratuʾr-raʿd*: « *A.L.R. questi versetti del Libro...* » (XIII, 1); lo [Spirito] Cosciente di Abramo è quello che si esprime nella *sūra* di Giuseppe: « *A.L.R. questi sono versi del Libro manife-*
418 *sto //418//, certamente lo inviammo in lezione araba...* » (XII, 1-2). Lo Spirito di Vita Cosciente (*sic!*) di Noè è quello che viene menzionato nella *sūra* di Hūd: « *A.L.R. un Libro, i cui versetti sono ben disposti, indi è distinto in parti...* » (XI, 1). Lo [Spirito] Cosciente di Adamo è quello espresso nella *sūra* di Giona: « *A.L.R. questi sono i versetti del Libro Sapiente...* » (X, 1). Lo

Alif è (ha valore di) uno; il *Lām* è tre; la [lettera] *Rē* (*sic!*) [è] duecento (*do-ṣad, sic!*), secondo il grado geometrico (*be-martaba-yi handasa*) è sei. Questi sei Spiriti che si manifestano e si volgono dalla sommità dello [Spirito] Cosciente dei Profeti sono [la personificazione del] giuramento reso da tutti gli Spiriti (*sougand -i hamé rūḥān ast*). Ed altri sei, in sei volte [discesi], sono i sei
419 //419// Spiriti di questi Profeti e Signori delle Leggi Rivelate (*ṣāḥib-i šarīʿatān*): [questi] sono i sei Spiriti Annunciatori (*nāṭiqa*) di loro per [il corso di] seimila anni «... *in sei giorni, indi riposò sul trono...*» (VII, 52) fino al settimo ciclo (*dawr-i haftom*) in cui apparirà il Resurrettore e per Sua grazia riporterà questo mondo in ordine (*īn ǧehān-rā rāst āvarad*)».

È finito il Libro (tammat — sic! — al-kitāb) con l'aiuto del Re Elargitore, per mano dello schiavo debole, miserrimo fra gli schiavi, Sayyid Ulfat-Šāh, figlio del defunto perdonato Sayyid Ḥukūmat-Šāh, in data del giorno mercoledì 21 del mese ǧumādà al-awwal 1296 della hiǧra. [*Siano rese*] *grazie che questa copia è giunta al suo indirizzo — il cammello* [1] *è arrivato al termine prima di morire!* (*uštur az marg be-pāyān resīd*).

[1] Circa un eventuale riferimento simbolico del termine «cammello» v. ff. 20, 23 e le note relative.

REGISTRO

Ābādānī 41
  wa derāzī 41
Āb az pošt-i mardān XXX, 103
Abdāl 146
ᶜAbd Manaf 3
ᶜAbduʾl-lāhiʾl ᶜAlī (ᶜAbduʾl-lāh [al-ᶜAlī]) LIV, 34, 49
ᶜAbduʾl-lāh Anṣārī 5, 69
ᶜAbduʾl-lāh [Ṣabbāḥ] 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 18, 19, 20, 21, 22, 23
Abele (v. anche Hābīl) 226
Abğad (v. anche Gīmel, Uštur) 10
Abhinavagupta XXVIII, XXIX, 6, 7
Abhisamayālaṅkāra 88
Abhiṣeka 103
Āb-i āmīḫté 103
  -i ḍurr / ḍarr 70
  -i ḥayāt 50
  -i roušan 182
  -i ṣāf-i ravān 52
  -i zendegānī 52
Abr 84, 85
Abraham (v. anche Ibrāhim) 75, 124, 125, 129, 170, 186, 188, 221, 229
Abruvān 168
Acta Archelai 39, 67, 74, 127
Acta Thomae 191
ᶜAḏāb-konandé-yi kāfirān 20
ᶜAdam 46, 68
Ādam (v. anche Adamo) 221
  -i ᶜāṣī 155, 163, 222
  -i dāʾim XXXVIII, XLI, XLII, XLIII, 145, 155, 222, 223

-i ḥabsī XXXVII, 3, 156, 158, 165
-i ḥissī 156
-i ḫodāvand 46
-i kāfūrī XLII, 3, 13, 126, 222
-i maḏmūm 55, 93, 111, 116, 155, 156, 178, 209, 212, 215, 222
-i muᶜtariḍ XXXVII, 156, 170, 178, 192, 222, 223
-i qadīm 193, 201, 223
-i rūḥānī XXXVIII, 80
(= rūḥ-i muᶜtariḍ) XXXIX
Adamas, génie manichéen 91
Adamo (v. anche Ādam, al-Insān al-Kāmil) XIV, XIX, XXXVII, XXXVIII, XL, XLI, XLII, XLIV, XLV, L, LV, 2, 4, 45, 46, 55, 64, 66, 67, 71, 72, 73, 74, 75, 92, 93, 101, 107, 122, 124, 125, 126, 127, 133, 140, 145, 155, 156, 164, 166, 169, 170, 178, 186, 187, 192, 200, 213, 215, 216, 221, 222, 223, 226, 229
Adho-vaktra 117
Ādi-buddha 199
Advayavajrasaṃgraha 39
Adversus Manichaeos 39
Āfarīdgār 37
Āfarīnandé-yi rūḥ-hāyi muʾminān 19
Āfarīneš-i awwal 151
Āfarīneš-i dunyā 80
Afġānistān 174
Aflāk-i nūrāniyyān 107
Āftāb 10, 47
(per Āfat) 137
(= baituʾl-maᶜmūr) 127
(= maġz) 177
(= nuṭq) XXXVIII, 41, 225
(= rūz-i qiyāmat) 10
Āftāb-i ᶜaqlī 85
Āftāb-parastī 124
Agní 133
Agostino (S.) LI, 32, 93, 170
ᶜAǧr (v. anche Miᶜǧar) 19
ᶜAhd 93
Āḫirat 9
Aḫlāṭ[-hā] 81, 111, 152, 167, 169
Ahl-i bait (v. anche Ahluʾl-bait) 6
Ahluʾl-bait XI, XXXIII, 40, 203

Ahrīman XIX, XXIX, XXXVII, XXXIX, XL, XLVIII, XLIX, 8, 26, 32, 46, 63, 64, 67, 75, 85, 88, 97, 98, 102, 103, 157, 173
Ahuna-vairya XXII
Ahura Mazdā XXII
ᶜAin 226
Aitām (v. anche Yatīm) 107
Aivisrūθrim 195
Ājñā-cakra (v. anche Rūḥ [bar miyān-i abruvān] ecc.) XXVI, XXXI, XLII, 9, 131, 144, 222
Ākāśa 39
Ākāśa-maithunā XXX
A-khyāti 160
ᶜAkkat- / ᶜUkkat 129
Akṣamālā 199
ᶜĀlam-al-miṯāl IX, XXXVII, 14, 127, 191
ᶜAlāmat 105
ᶜĀlam-i bozorg XXXVI, XXXVII, 13, 17, 86
    [zamīn-i°] 99
ᶜĀlam-i dīn 99
    ḥissiyya 165
    kūček XXXVI, XXXVII, LI, 13, 17, 38, 73, 99, 187, 223
    kūček wa ᶜālam-i bozorg 3
    malakūt 226
    nūr 196
    ẓāhir 226
Alamūt XIII
ᶜAlàoddīn Semnānī L
ᶜAlaqa 206
(Šeš) ālat-i dahān (?) 201
Ālaya-vijñāna LII
Ālay-hiʾs-salsal XI, 143
Alessandro di Licopoli 39, 93
ᶜAlī XXXIII, XXXIV, LIV, 5, 6, 7, 8, 9, 11, 12, 13, 14, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 38, 40, 45, 49, 50, 54, 55, 69, 74, 77, 79, 94, 107, 113, 125, 140, 143, 151, 163, 179, 186, 196, 203, 221, 226
    Amīruʾl-muʾminīna 73
    Dameš-i ilāhī LIII, 226
ᶜĀlī 50
ᶜAlī al-aᶜlà 109
(Abū) ᶜAlī as-Sindī XI, 110
Alif 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 33, 34, 219, 230

ᶜAlī ibn ᶜAbdiʾl-ᶜAẓīm 3
ᶜAlī ibn (Abū) Ṭālib 21, 25
ᶜAlī-ilāhī XI, XXXV
ᶜĀlim 111, 114
ᶜĀlimān-i nūrānī 109
ᶜAlimān-i rabbānī 13, 105
ᶜAlimān-i rabbānī wa nūrānī 96, 125
Āl ᶜImrān (sūra) 187
ᶜAlī Torka Ispahānī L
ᶜAliyyuʾl-aᶜlà 20, 34
ᶜAlī Zainuʾl-ᶜĀbidīn 20
Allāh XXII, 5
Allāhu Akbar (giaculatoria) 61, 63
Al-lāt 133
[The] Alleged Founder of Ismailism 5, 114
Altiranisches Wörterbuch XXIV
Āluh 129
Alwāḥ (v. anche Lawḥ) 129, 130
Aṃ/Aṁ (v. anche Anunāsika) 6
Amahraspand (v. anche Aməša Spənta) XLVI
Āman 77
Al-amān, al-amān 34, 38, 44, 57, 109, 125, 145, 181
Amānat 79
Amānād-dār 79
Amərətatāt̰, Amərətāt̰ (v. anche Amurδat) 114, 159, 196
Aməša Spənta, Aməšāh Spəntāh (v. anche Amahraspand) XXII, 127, 196
Amīn 16
Āmina 5
Amitābha XVIII, XXIV, LI
Āmīzeš (v. anche Aḫlāṭ, Gumēčišn ecc.) 152, 168, 215
ᶜAmmar 15, 32, 33, 35, 78, 79, 80, 206
ᶜAmmar b. Yasir (= ḫayāl) 107
Amr (v. anche Farmān) XXIII, LI, 85, 138, 151, 152, 164
Amr-i Aᶜlà 85, 86
Amr-i muᶜǧazāt 80
Amṛta 126
ᶜAmūd an-nūr 65
ᶜAmūd aṣ-ṣubḥ XLI

Amurδat (v. anche Amərətatāṯ) 97
Anāhata-cakra XXVI
Anāhitā 152, 192
Anāʾl-ḥamdu liʾl-lāhi 18
Anāʾl-lāhu Akbar (giaculatoria) 19, 89
Ānanda 126
Ānanda-śakti 51
Anā subḥānaʾl-lāhi 18
ᶜAnbar 26
Andar taᶜrīf-i « man » 133
Andiǧān 81
Andreas 14, 74
Anṣārī (v. ᶜAbduʾl-lāh Anṣārī)
Anṭākiyya 81
Anubhava IX
Anunāsika (Anusvāra) (v. anche Aṁ) 6
Anwāᶜ nūriyya XLVI
Anwār espahbadiyya 52
Anwār mudabbira XLVII, 12
Anwār qāhira XLVI, 12, 41, 52, 59
Appunti sulle origini religiose della metafora parola-luce 38
Apte 83
ᶜAql (v. anche Salmān, Bahman, Manvahmēd) XXXVI, LIV, 17, 51, 80, 99, 129, 181, 185
al-faᶜᶜāl XXI, XXXVI, XLIV, 12
(= Salmān) 107
[Ibn] ᶜArabī XXXIII
Aᶜraf (al-) 14, 75
ᶜArafāt 201
Ārāmgāh-i rūḥ 153
Arbāb al-anwāᶜ XLVI, 12, 35
Ardā[vēft] (v. anche Díkaios, Ižgand, Zaddīq) 62
Ardā Virāf XXV
ᶜArḍ wa ṭūl 41
Arkān, Arkānān 35, 211
Armenia 80
Ar-raḥmāniʾr-raḥīmi 33
ᶜArš LIII, 40, 79, 139, 144, 152
Artvahišt 97

Arwāḥ (Rūḥ-o arwāḥ) 57
Asad 117
Ašāğiᶜ 155
Ašaqlūn 76
ᶜAšaru'l-maqālāt 2, 112
Asāsāni 32
Ašbāḥ 97
Ašbāḥiyyān 93
Aṣḥābu'l-yamīni 178
Ašiyūq 76
Aslāni 32
Aṣl-i gouhar 80
Asmā' 107, 226
Āsmān-o zamīn XLIV, 19, 42, 70
ᶜAsqlān 81
Āśraya-parāvṛtti XXX, XLI, 41, 177, 193
Aṣṭādaśasahāsrikā-prajñāpāramitā 88
Astak [čēgōn kōf] 153
ᶜĀšūrā 112, 113, 114
Aśvattha 133
Aswad nūrānī (v. anche Nūr-i siyāh) L, LV, 30
Āṯār-i... andarūnī 171
Atene (Scuola di) X
ᶜAṭeret (Mal[a]kūt) XLVII, 102
Āteš-i ḥarārat [-i šahwat] (v. anche Barq) 104, 105
Atimmā' (v. anche Imām, Mutīm) 33
Ātman 126
Auṃ (v. anche Oṃ) 6, 9
Avalon A. LII
Āvāraka (v. anche Ḥiğāb) 38
Avatāra 38
Āvāz 58, 115
    -i āfarīneš 59
    -i hamé ğānvarān 42
Āvāz-i dūr 83
    -i ḫodā 115
Avestā 19, 175
Avicenna (ibn Sīnā) XXXIII, 177
Avicenne et le Récit Visionnaire 18

Avidyā 160
Avimukha 126, 143
Awestisches Elementarbuch XXIV, 42, 94
Awliyā᾿ 53
Awṣiyā᾿ 53
Awwal 140, 221
Awwala (v. anche Ta᾿wīl) XXXVI, 46
Awwal-i fiṭrat 151
Awwal-i hamé awwalī 57
Āya‘ 69, 78, 185
Āyat al-ᶜarš 185
al-kursī 185
an-nūr 185
Ayātkār i Žāmāšpīk XXI, XXII, XXXIX, XLII, 26, 81, 103, 127, 188, 189, 192, 195
Azal XXXIX
Azaliyyat 108
Āzāreš-i rūḥ-i pāk 167
ᶜAzāzi᾿īl (v. anche Ahrīman, Ḥāriṯ, Mār, Šaiṭān, Ṣawwāᶜ) XXIX XXXVIII, XL, 59, 60, 63, 64, 67, 68, 70, 71, 72, 75, 79, 84, 85, 86, 91, 101, 102, 103, 105, 116, 152, 157, 166, 167, 168. 203, 213, 225
ᶜAzrā᾿īl LIV, 25, 51, 170, 204, 205
ᶜAzrā᾿īl (- Zuḥal) 204

Bā X, 5, 8, 9, 32, 33, 34, 157, 174, 221
Bāb 7, 8, 79, 113, 114, 121, 124, 226
(= ᶜAlī) 226
Bābī (sètta) 34
Babilonia XXVI
Bābūya (ibn) 40
Bactria XXVII
Bād [°/ Hawā] 155
Badaḫšān XIII, 58
Bādšāh 55
Bāġdād XXVI
Baġdādī (al-) 22
Bahā᾿im 83
Bahman (v. anche Manvahmēd, Salmān, al ᶜAql al-faᶜᶜāl ecc.) XI, XXI, XXII, XLIV, 12, 116, 188, 191

(rūḥu'l-quds) 41
Vohu Manah XLVI
Baḥr (v. anche Baḥru'l-aḫḍar, Baḥru'l-baiḍā', Ṣifr-i hazār rang ecc.) 53, 80
Baḥrain (v. anche Do daryā) XLIX, 80
Baḥr-i āb 71
āb-gūn 71
āteš-rang 66
banafšé-gūn 70
Baḥru'l-aḫḍar 70
Baḥru'l-baiḍā' XLIX, L, LI, 29, 31, 32, 35, 49, 206
-i maġz 167
Baḫšandé (= Raḥmān) 88
Baḫšayeš 88
Baitu'l-ḫizāna 149, 150
Baitu'l-ma'mūr XLII, 124, 125, 126, 127, 144, 148, 152, 188, 222
Baitu'l-muqaddas (v. anche Gerusalemme) 137, 139, 186
Baltistān XV
Baod XXV
Baoḏah, Baoḏāy XXV, 42
Baqā'i ğāvīdānī 138
Bāqir (Muḥammad) XXXIII, XXXV, 1, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 18, 20, 21, 22, 23, 25, 29, 36, 41, 45, 46, 49, 57, 70, 77, 85, 86, 107, 109, 115, 116, 121, 125, 127, 137, 143, 151, 152, 155, 163, 173, 177, 181, 191, 195, 196, 199, 209, 210, 214, 215, 221, 223, 225, 229
Bāqiru'l-ʿilm (al-) 4, 5, 11, 18, 20, 21, 22, 25, 34, 36, 37, 38, 57, 69, 101, 113, 119, 145, 182, 185, 203, 222
Barādarān-i dīn 96
Barakāt-i ʿĪsà 134
Barbar 80
Bar-do XLIX, 31
Barəzah (Hara - °) 101
Bārī-yi taʿālà 64
Barq (v. anche Tāziyāné, Āteš-i ḥarārat) XXIX, 104, 105, 152
Barqa 81
Barqiyūs 81
Bartholomae Chr. XXIV
Barzāḫ (v. anche Ḥāğiz) XLVII, XLIX, LIII, LV, 12, 29, 30, 31, 32, 54, 65, 82, 93, 138, 140, 152, 153, 177, 213, 217, 222
Bašārat 157

Bašariyyat LIV, 108
Basāṭ-i qudrat 109
Bašīru'l-mubāšarat 2
Basmala 13, 32, 88
Baṣr 185, 186
Baṣra 20, 185, 186
Baššār b. Burd 127
[al-]Basṭāmī (Bistāmī) [Abū Yazīd] XI, 110, 138
Bāṭin 8, 72, 192, 225
Bāṭinī 68, 192
Baur F. C. XXXVIII
Bausani A. XII, XV, XXIII, XXXIII, 8, 16, 38, 121, 122, 125, 213
Bāz-i safīd 49
bDe-ba XXIV
Beata et Lucida Terra (v. anche Lucida et Beata Terra) XXIV, 175
Bedjan 191
Beeson 67, 127
Behešt 31, 61
-i ašbāḥ 93
-i bāqī 13
-i čāromīn 71
-i ferdaws (v. anche Eden) 70
Bereng̃ 174
Berūḥīm 121
Bevan 191
Bhagavad-gītā XLII, 14, 133
Bhattacaryya B. XXVIII
Bhruvor madhye 14
Bihāfrīd XII
Biḥār al-anwār 19, 133
Bīja 30, 169
[Bi-] kun fa-yakūnu 138
Bīnā'ī 167, 186
Bindu (v. anche Nuqṭa) 6, 9, 131
Bismi'llah[i'r-raḥmāni'r-raḥīm[i]] (v. anche Basmala) XLIX, 29, 32, 33, 34, 35, 36, 185
Bōd/Bōī (v. anche Baoḏay, Būy ecc.) XXV
Bódhate/Búdhyate XXV
Bodhi XLI, 29, 88, 210

Bodhicitta XXX, XLIII, 40, 54, 103, 126, 138, 152, 214
[Bodhi-] pradīpaka 122
Bodhisattva LIV, 25, 39
Böhme J. 182
Bólos XLI, 217
Bolūr-i safīd 42
Bon-po XXIX
Brahman 42, 117
Brahmarandhra (v. anche Farq-i sar) LII, 117
Bṛhad-āraṇyaka 126
Buah-hati-ku (costr. sintattico e calco semantico) 7
Buddha XXVII, XXVIII, LII, 88
Buddha ° Tathāgata ° 65
Buddhi XXV
Buddhīndriya 149
Buddhismo (v. Conze) 31
Buddhismo (v. Filippani-Ronconi) 67
Buḫl 109
Bulūġ-i raḥmānī 180
Bundahišn XXXII, 26, 127, 153, 175, 195, 213
Burāq LIV, 50, 60, 139
(= barq) 137, 138
Burǧ (davāzdah) XLV, 116, 169
Burkitt F. C. 85, 117
Būy (v. anche Bōd, Baoḏah, Baoḏāy) XXV
(-i ʿilm-i ilāhī) 42

Čādor-i ilāhiyyat 42
Čahār ḫāné-yi del 102
Čahār malāʾikatān 32
Čahār šarṭ 147
Čahār ṭabʿ 82
Čahār tīġ 140
Caino (Qābīl) 226
Cakra 138
Calvario 82
Camatkāra 61
Carelli M. XXIX
Cartesio 143

Čāšīdan 143
Čāšnī-gīr 167
[rūḥ-i°] 143
Caspio (Daryā-yi Gīlān) 156
Čatr-i malik-i taʿālà LI, 35, 54
Čehré (Ciθra) [hašt ° 44], 124
Češmé-yi Salwān (v. Nūr-i ḫodāvand-i rūḥuʾl-aʿẓam) 133, 134
Ceylon (v. anche Kūh-i Sarandīb) XLII, 155, 229
Chavannes É. 58, 59, 117
Chʾing-tʾu LI
Chitral XV, XXVIII
Cina (Māčīn, Mahācīna) XVIII
Čīnvat pərətu 175
Čiθra (v. anche Čehré) 124
Cit-śakti 51
Citta 29
De Coelesti Hierarchia 108
Commagene (Magi della C.°) 192
Comparative and critical study of Mantrashastra LIV
Contra Epist. Fundam. LI, 32
Contra Faustum 170
Contra Manichaeorum opiniones 39, 94
Conze E. 31, 88
Corano (Qurʾān, Furqān) XXXII, 3, 16, 18, 27, 29, 32, 75, 78, 79, 108, 112, 114, 115, 116, 151, 182, 185, 187, 229
Corbin H. XIII, XXVIII, XXXII, XXXVI, XXXVIII, XXXIX, XLI, XLVI, L, LII, 14, 15, 16, 18, 19, 30, 32, 40, 41, 51, 53, 65, 68, 80, 87, 90, 127, 131, 133, 138, 141, 147, 177, 178, 185, 226
Cristo (v. anche ʿĪsà, Yišōʿ Zīwā ecc.) 76, 82, 133, 191
Cumont F. 91
Cybele 133
[Bī-] čūnī-o [bī-] čegūnegī (ecc.) 4, 68

Daʿā 138
Dādar b. Dādduḫt XXV
Dādvar (v. anche Dāvar) XXII, 62
Daēnā 19, 94
Dah rūḥ-hā 3

Dahšatī 174
Dāʿī 185
Dair-o ḥaram 110
D̲akar 222
Dalīl XXXVII, 29, 31, 50, 54, 99, 212
-i ilāhiyyat 49
D̲allat-i mursalān 98
Damasco 23, 156, 186
Dameš-o tābeš [-i ilāhī] (v. anche Tābeš) 40, 42, 54, 170, 226
Dam-i ʿĪsà 16
Dān (v. anche Dīn, Dūn) XXIII
Dāna, Adāna XXIII
Dār 83
Daraǧa, Daraǧat XXIV, 112, 140, 158
wa māyé 2
Dargāh (v. anche Manzilāt) 108
Dargāh-i ilāhiyyat 223
Dargāh-o dīwān 55, 132
Ḍarġām 140
[Bā, Abū] D̲arr 12, 15, 32, 33, 34, 38, 63, 74, 78, 79, 80, 90, 148, 164, 188, 195, 196, 206
(= Ǧadd) 107
ʾl-Kabīr 87
ʾl-qudrat 62
D̲arra 80
D̲arra-yi hawā-yi nūrānī XXIX, 104
D̲arra-yi nūrānī dar nuṭfa 126
D̲arra-yi nūr-i ḫāṣṣ 75
D̲arra-yi nūr-i ilāhiyyat 85
D̲arra-yi nuṭfa XXX, 152
Dāruʾl-ǧibāl 71
Dāruʾl-ḫuld 71
Dāruʾl-mulk 71, 107
Darvīš 124, 187
Daryā (v. anche Baḥr) 26
Dast-afzār-i rūḥ 33
D̲āt (v. anche Šaḫṣ) 16
-i ḫodā 42
Dāvar (v. anche Dādvar) XXII, 16, 62, 64, 72, 108, 146, 211, 229
-i bozorg 212

Davide 75
Daᶜwat XII, XXXV
Dawr 75, 84, 114, 122, 125, 130
Dawr as-satr 160
Dawr-i dawāʾir 23
Dawr-i haftom 230
Dawr-i Iblīs 111
Dawr-i rūḥ-i nādānī 160
Dawr-i rūḥ-i nāmiyya 122
Dawr-o zamān [ī] 6
Del 215, 222
  [andišé-yi] d° 4
  (= ḏakar) 222
  (= kūh) 130, 222
  bar maqām-i maġz 107
  (= zamīn) 158, 159, 167, 170
Dēnkart 8, 126, 127
Der Islam XV
Dēv XXIV
Devān[āṁ lokaḥ] XXIV
Dharma 88
Díkaios (v. anche Ardā[vēft], Ižgand, Zaddīq) 62
Ḏikr 109, 110
Ḏikruʾl-qalb 109
Ḏillat (Ḏillatiyyān) 89, 91, 165, 178
Dīm [forū malīdan] 37
Dīm-i mardom 56, 127, 139
Dīm-i muʾminān 36, 44, 69
Dīn, Dūn (v. anche Dān) XXIII
Dīnār 82, 200
Dīndār 27
Dīn-o dunyā 146
Dionigi l'Areopagita 108
  (pseudo) 113
Dippu-pānu (Dūb/dubba/dāb) XXIII
Dīv (v. anche Dēv) 89, 98
Dīwān, Dīwān-hā XXIII, XXIV, XLVI, LIII, 3, 14, 64, 74, 75, 82, 85, 89, 107, 108, 169
  wa dargāh-hā 57
Dīwān-hāyi ilāhi[yyat] 49, 148

Dīwān-i baiḍā' 60
Dīwān-i ġāyatu'l-azal 12
'l-ġāyat 34, 50, 52
Dīwān-i ilāhiyyat 111
Dīwān-i sābiqān 99
Diyārbakrī (al-) 19
Do daryā (v. anche Baḥrain) XLIX
Donān rōšnān 55, 103, 114, 159
Do nīmé (= asmān-o zamīn) XLIV
Dorūġ (v. anche Drūğ) 70
Do-ṣad (per Dovīst) 230
Do šu'ā' 58
Drhay (?) 105
Drūğ XXXII
Duchesne-Guillemin 213
Duldul LIV, 49, 50, 60
Ḏū'l-fiqār 125, 140
Dumézil G. 41
Dunyā 9, 122
-o āsmān-o zamīn-i doyyom 168
Ḏurrat 83
Dūstī-yi ḫodā 150
Dūzaḫ 31, 92, 122
Dvīpa 79

Eddadigte 133
Eden (v. anche Behešt-i ferdaws, Ǧannātu'l-'adn, Ǧannātu'l-ma' wà) 53
Edessa (Scuola di) X
Ē-gal (Haykal) 13
Egitto XXXI, 169
(iqlīm) 80
(« terra interiore ») 169
'Ēmeq ha-Melek 9
Emmē d-Ḥayyé 5, 116
Énnoia 85
Enoch (v. anche Idrīs) XXXVII
Enthýmēsis 85
Epifanio 74
Epistola del Fondamento LI

Ērān-vēž (Airyanəm vaēğah) 127, 222
Eridu 133
Erlösungsmysterien 6
Espahbad XLVII
Essenza dei Tantra (Tantrasāra) XXIX
Eva (v. anche Ḥawwā) XL, 45, 155, 156, 178, 210, 226
Evola J. 182
Ewig Weibliches (Esperienza sofianica dell' E. W.) 156

Fā 5, 6
Fahlawī (v. anche Fahlawiyyat) 195
Fahlawiyyat XLVII
Fahm-o wahm-o andīšé-yi del 4
Falak-i gūyā'ī 105
Falak-i muḥīṭ 116
Falak-i nuṭq 169
Falaku'l-aflāk 168
Faqīr 140
Faqr 16
Farġāna 81
Farhang-i Āmūzgār 77, 101
Farīḍa 149
Farmān [-i malik-i ta'ālà] (v. anche Amr) 164
Farq bain al-Firāq (al-) 22
Farq-i sar (v. anche Brahmarandhra) 152
Fārs (iqlīm) 20
Fatḥ (v. anche Ǧadd, Ḫayāl) XXXVI, LIV, 51
(= 'Uṯman b. Ma'ẓūn) 107
Fātiḥa 185
Fāṭima LIV, 5, 12, 13, 14, 19, 20, 23, 40, 49, 54, 55, 69, 94, 107, 226
az-zahrā' 20, 178
-Fāṭir XL, 6, 19, 34, 156, 178, 188
(Sophia) XL, 6, 19, 94, 156, 188, 210
ṣūrat-i fāṭir LIII, 226
Fatima et la Terre Céleste 178
Fāṭir (v. anche Fāṭima) 20
Fausto 170
Ferdousī (Ferdowsī) 121
Fereidūn 213
Fereštė (v. anche Malak) 84, 173, 212

Ferešté-yi muqarrib 4
Fihrist XII, XXIX, XLIV, 39, 64, 94, 95
Filippani-Ronconi XLII, LI, 9, 25, 65, 67
Filliozat J. 79
Flügel G. XII, XXIII, XXXIX, XLIV, 30, 39, 64, 94, 138, 165
Foucher A. XXVI
Frag. Turfān 86
Fraškart 127, 188, 192, 195
Fravaši XXXII
Frēstag (v. anche Fryštag) 191
Frēštag rōšān 74
Frēštag rōšn 191
Fryštag (v. anche Frēstag) 14
Furqān (v. anche Corano) 3

Ǧabarūtiyyat XLVII, 36, 75, 97, 108
Ǧābir (Anṣārī, ibn ᶜAbdiʾl-lāh al-Anṣārī) 1, 5, 21, 22, 25, 27, 57, 101, 104, 105, 107, 109, 113, 114, 115, 116, 173, 177, 195, 196, 199, 203, 204, 206, 209, 211, 212, 214, 215, 221, 222, 223, 225
Ǧābir ibn Ḥayyān XXXIII, XLVIII
Ǧābir-i Ǧuᶜfī 21, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 40, 44, 45, 46, 69, 70, 77, 85, 86
Gabriele (v. anche Ǧibrīʾīl) XXXVI, XL
Ǧadd (v. anche Yatīm, Fatḥ, Ḫayāl) XXXVI, LIV, 51
(= Abū Ḏarr) 107
Gaēθya XXIII
Ǧaᶜfar [aṣ-] Ṣādiq XXXIX, XLVIII
Ǧaᶜfar (-i Ǧuᶜfī) 3, 5, 21, 22, 33, 37, 49, 54, 119, 143, 151, 152, 155, 157, 159, 160, 162
Ǧaᶜfar-i (= aṣ-Ṣādiq (Ismāᶜīl [?])) XXXIII, 22, 23
Ǧafr XX, XXXIII
(Abū) Ǧahl 75, 76
Ǧair Ilhām 174
Ǧairᵘ Maḫlūqⁱⁿ 115
Gāmāl XX
Ǧamīg (v. Ǧamīg rōšn) 62
Ǧām-i ğehān-nomā 125
Ǧām-i gītī-nomāy 121
Ǧamīg rōšn 62, 191

Ǧamšīd 121, 125, 213 (Gayōmarθ)
(= Yama) 213
Gandhāra XI, XVIII, XXVII, 109
Gangaré-yi dež 107
Ǧannātu'l-ʿadn (v. anche Eden) 71
Ǧannātu'l-ferdaws (v. anche Eden) 52
Ǧannātu'l-mā'wà (v. anche Eden) 71
Ǧānn bin al-Ǧānn 89, 90, 91, 169
Ǧān-o ǧawhar 101
Ǧānwar 204
Ǧān wa tan 88
Garbadhātu L, 127
Garōtmān 127
Gaster-Haller 213
Gāθā 41
Gau 5
Ǧauṭa 156
Gavāhī [be-ḫodāvándī] 43
Gavāhī-o burhān 165
Gavāhī-yi qāṭiʿ 66, 107, 109, 157, 214
Gav-i ʿanbar 26
Ǧawāb (Pāsoḫ, Padvāxtag) 117
Ǧawāhir (v. anche Gōhr, Gouhar) 27, 83
Ǧawāriḥ, Ǧawāriḥān 33, 49, 199
davāzdah° 15, 199
-i ḫʷīš 29
-i qubba-yi ġāyatu'l-ġāyāt 57
-i sar 192
(al-) Ǧawhar al-Ǧāsiq 104
Ǧāwīd-zamān 61
Ǧayb XXXIX, 225
Gayōmart, Gayōmarθ 26, 213
Ǧazā' 200
Ǧazīra 79, 81, 169
Gebūrāh (Dīn) XLVII
Ǧed (djed) XXXI, 103
Gedullāh (Ḥesed) XLVII
Gēhān ī kōdag 74
Gēhān ī vazurg 74

Gehenna 217
Die Gehimnisse der Schöpfung: ein Kapitel aus dem Sohar 169
Gel-i ḏarra 82
Genesi 30
Gerusalemme (v. anche Baitu'l-muqaddas) 186
Gesù (v. anche ʿĪsà, Yišōʿ Zīwā ecc.) 16, 75, 107, 124, 125, 133, 134, 170, 186, 188, 191, 221, 229
« Splendore » XXXVIII, XLIV, L, 127
Gētīk XLIV, 67
Getty A. 25, 127
Gheraṇḍasaṃhitā XLII
Ǧibri'īl (v. anche Gabriele) LIV, 25, 50, 94, 130, 134, 137, 139, 144, 160, 161, 165, 203, 204, 205
Ǧihād 200
Gīlān 81, 156
Gilgit XV
Gilgit mss. LIV
Gīlī, Gīlānī (ʿAbdu'l-Karīm) 14, 19, 147
Gilmān, Ǧulāmān 23, 32, 60
Ǧīm 59
Gīmel (v. anche Abǧad, Uštur ecc.) XX, 10, 230
Ǧinn 58, 64, 72, 78, 88, 89
Ǧins 59
Giona 5, 229
S. Giovanni Battista e Zaccaria in tre popolari persiani inediti della collezione Cerulli 213
Gīrā'ī 148, 167
Girīsh Chandra Vedāntatīrtha 169
Ǧism wa ǧasad 102
Gīsū 18, 189
Giuda Iscariota (v. anche Isqaryūt) 75, 76
Giuseppe 229
Giyā (v. anche Nabātāt, Urvar) 27
de Glasenapp 39, 110, 179
Glossary and Index of the Pahlavi Texts of the Books of Arda Viraf & s.o. XXI
Gnoli G. 104, 126, 152
Gnoli R. XXIX, 6
Gnosis-Texte der Ismaeliten 65, 90
Go-brda (v. anche Ḫodā) XXIX

[The] Gods of Northern Buddhism 25, 127
Goftār (gūyandé, soḫan-gūy) XIV
Gog (v. anche Ǧūǧ, Yāǧūg-o Māǧūg) 91, 98
Gōhr (v. anche [Ǧawhar,] Ǧawāhir, Gouhar) 27
Golšān-i rāz 141, 185
Gondē-Shāhpūr X
Gorūh 15, 58, 173
Gošāyeš wa Rahāyeš (v. Kitāb-i °)
Goš-i siyāh 116
Goš-i zard 116
Götze A. 97, 116
Gouhar[ān] (v. anche Ǧawāhir, Gōhr) 58, 59, 64, 66, 70, 84, 85, 101, 102, 127
Gouharān-i muᶜtariḍān 93
Gouhar-i āfarīnandé 102
ᶜǦr (v. anche ᶜAǧr, Miᶜǧar) 19
Graal 122, 127
Gran Papiro Magico XLVIII
The Great Vohu Manah and the Apostle of God 7, 62, 74, 85
Grierson G. A. 27
Ǧūǧ 98
Ǧuǧrat 219
Guhyasamājatantra or Tathāgataguhyaka XXVIII, XXIX, 14, 29, 39, 61, 89, 102, 104, 203
Ǧull-o ǧāmé-hā 217
Ǧuluww XI
Gumēčišn/Gumēžišn (v. anche Āmīzeš) XXIX, 31, 103, 111, 167
(āmīzišn, āmīzeš) 167
(= ḫilṭ/aḫlāṭ) 167
Ǧundab (Bā, Abū) 15, 33, 35, 78, 79, 80, 87, 206
[Al-] Ǧurbat al-Ǧarbiyya (v. Qiṣṣat al-°)
Ǧurǧān, Ǧorgān 21
Gūšt-i saḫt 206
Gūyā'ī 167
Guyard Fragm. 8
Gūy-hā 52
Gwny'g'gr 'w knygrwšn 94

Hā 12, 14, 33, 34, 59
Ḫabar 80, 122

Ḥabaš 80
Hābīl (v. anche Abele) 226
Ḥabl (v. anche Ḥ.°-al warīd) 55
Ḥabl-i nūrīn 182
Ḥablu'l-warīd 112, 117, 138
Ḥabsī (v. anche Rūḥ-i-ḥ.°) 130, 165, 211
Ḥadd (Ḥudūd) 138, 173, 200, 207
    davāzdah ḥadd-hā 169
Ḥāḍiri wa mawǧūdī (Kawn-i) 62
Hadōḫt Nask XXV
Hāfiẓ 121
Haft ālat 97
Haft andām 181
Haft āsmān LI, 139
    wa zamīn 70
Haft čehré XLIX, LII, 85, 206, 225
Haft dawr-i ǧismānī 222
Haft dawr-i ilāhī XLIX
Haft dīwān LI
Haft ǧawāriḥ-i Malik-i ta'ālà (v. anche Ǧawāriḥ) XLIX
Haft gouhar-i bad (v. anche Gouhar, [Ǧawhar], Ǧawāhir) 170
Haft-ǧūš 218
Haft iqlīm (v. anche Iqlīm, Kešvar, Ǧazīrat) 79
Haft malā'ika (v. anche Malak, Malā'ik[atān]) 206
Haft nūr-hā 139
Haft rang (v. anche Ṣifr-i...rang) 101
Haft šāḫ 138
Haft ṭabaqa-yi āsmān 151
Haft ṭabaqa-yi zamīn 151
Ḥāǧiz (v. Barzaḫ) 30
Ḫaima-band 61
(Abū) Haiṯam 133
Ḫalā'iq-i mankūs 45
Ḥalāl XXX, 7
(Abū'l) Ḫālid Kābilī (Ḫ. Kābulī) 121, 125, 129, 137, 143, 181, 182, 185, 188, 191
Ḫalīfa 91
Ḫāliṣān 66, 89
(al-) Ḥallāǧ XXVIII

(al-) Ḥamdu 185, 187
(al-) Ḥamdu li'l-lāhi 18
Ḥamlatu'l-ʿarš 211
Hamsāyegān-i vey (v. anche Mu'minān) 212
Hamsāyegī (v. anche Walāyat) 158
Handschriftenreste in Estrangelo Schrift aus Turfān 94
Handwörterbuch des Islam 19, 107, 114, 121, 124, 219, 226
Ḫāné (čahār) 173
Ḫāné-yi āb 55, 98
Ḫāné-yi arwāḥ-i muʿtariḍa 173
Ḫāné-yi bād 17, 98, 155, 178
Ḫāné-yi bād-i pāk LX, 55, 191
Ḫāné-yi del (čahār) 173
Ḫāné-yi ḫodā 124, 201
Ḫāné-yi ḫūn 93, 98
Ḫāné-yi ḫūnābé 156
Ḫāné-yi ḫūnāné 98, 156, 174, 178
Ḫāné-yi ḫūn-i ṣāf 173, 178
Ḫāné-yi ḫūn-i siyāh 178
Ḫāné-yi nuṭq 43
Hangām-i bašariyyat 75
Hamgām-i muʿtariḍān 80
Hanġār-i rūḥāniyyat 85
Ḥanna / Ḥannana (v. Ḥinna) 59
Ḥaqā'iq (v. anche Ḥaqīqa) 4
Ḥaqā'iq-i ḥaqq 12
Ḥaqīqa[t] (v. anche Ḥaqā'iq) 22, 147
Ḥaqīqatu'l-ḥaqq 147, 200
Ḥaqq 46, 68, 70, 138
Ḫaraġa XXIII, 138
Ḥarārat 101
Ḥāriṯ (v. anche ʿAzāzi'īl, Ahrīman ecc.) 75
Harōdat (v. Haurvatāt, Harūt, Ḫorδat)
Ḥarrān X, XLIII, XLVIII, 22, 138, 199, 226
Hārūn 3
Harūt 159
Ḥasan (al-) LIV, 5, 6, 12, 14, 19, 20, 23, 25, 40, 49, 50, 54, 55, 69, 94, 107, 114, 140, 226

al-ahṣan 34
tābeš-i ḫʷoršīdī LIII, 226
Ḥasan-i Ṣabbāḥ XIII, XXXV
Hāšim (Ibn) 3
Ḫaṣlat 36
Ḫāṣṣ[ān] 66
Ḫāṣṣegān 35, 55
Ḫāṣṣegiyān 37
Ḫāṣṣuʾl-ḫāṣṣ 12
Haṭha-yoga L, 9, 131
Hati 19
Ḫaṭṭ (v. Ǧām-i gītī-nomāy) 122
Ḫaṭṭāb (Abūʾl) XI, XII, XXXII, XXXIII, XXXIV, 20, 21, 22, 23, 45, 113, 121, 125, 143, 151, 203, 226
Ḫaṭṭābī (Settarî) VII, XII, XXVII, XXXIII, 23
Ḫaṭṭābiyya (Sètta) XI, 22, 121, 203
Haug M. XXI
Haurvatāt̠ (v. anche Amərətatāt̠) 114, 159, 196
Hávamál 133
Hāvan 195
Hawā (v. anche Bād) 155, 209
Hawāʾī...mānand-i āftāb LII, 39
Hawā-yi bād 155
Hawā-yi laṭīf 39, 101
Hawā-yi nafs-i ḥissiyya 178
Hawā-yi nūrānī XXX
Hawā-yi pāk 181
Hawā-yi pāk-o ṣāf-o laṭīf-o rūḥānī 57
Ḥawwā (v. anche Eva) 178
-yi ḥabsī 156
-yi muntaẓira 223
Hayākil an-nūr (v. anche Haykal) 30
Ḫayāl (v. anche ʿAmmar b. Yasir, Fatḥ, Ǧadd) XXXVI, LIV, 51, 107
Haykal (v. anche Ē-gal, Hēkālōt) 13, 65
(= ʿAmmar) 92
wa qālib 36
Haykal-i muʾminān 15
Haykal-i samāwī wa hawāʾī 88
Ḥayy ibn Yaqẓān 18

Ḫazar XXXIV
Hebrew Student's Manual XXV
Hēkālōt (v. anche Ē-gal, Haykal) XXXVII
Heluan 103
Henning H. 14, 41, 62, 74
Hermes XLIII
Ḥesed (Gedullāh) XLVII
Hidāyat-i ilāhī (ilāhiyyat) 7, 94, 179, 223
[al-] Ḫidr 14, 19, 122
Ḥiğāb (v. anche Āvāraka) LIII, 6, 12, 38, 65, 72, 75, 79, 105, 139, 147, 168
Ḥiğāb [-Ḥadd] 168
Ḥiğāb-i haykal-i mu'minān 167
Ḥiğāb-i man 72
Ḥiğb-o pardé (haft) 35
Ḥiğr 75
Hiğra 230
Ḥikmat al-Ishrāq 53
Ḥikmat ilāhiyya 188
Ḫilāfat 25
Ḥilm (attributo della Rūḥu'l-qulūb, v.) 200
Hīnayāna 39
Hind 80
Hindī 96, 119, 146
Hindūstān 80, 81, 169
Ḥinna (v. anche Ḥanna/Ḥannana) 59, 75, 84, 102
Hiraṇyagarbha 9
Ḫiṣm[-i mu'minān] 165
Ḫiṣm-o ʿadāwat (v. Ğānn b. al-Ğānn) 170
Ḥiss[-ī] (v. anche Rūḥ-i ḥissiyya) 155, 162, 163, 174, 212, 216, 217
Histoire de la Philosophie Islamique XXVIII, XXXII, 15, 40, 65, 68
Hmar 83
Ḫodā (v. anche Go-brda) XXIX, 47
Ḫodāvand XLIII, 19, 46
Ḫodāvandī 64, 107, 222
Ḫodāvand-i ʿālam-i kūček 167
ğāwīd 57
ḥaqīqat L, 40
Ḫodāvándī-i ḥaqq 43

Hodgson S. XIII, 8
Hoffmann H. XXIX
Ḥokmāh XXXVII
Holl K. 74
Homāy-i homāyūn 49, 60, 129
Ḫorāsān XXXV, 80, 169
Horδat 97
Ḫošk-o ǧūšīdé 204
Ḫošk-o pūsīdé 84
Hūd (sūra) 229
Ḥudūd (v. anche Ḥadd) XXXVIII, 78, 138, 168
Ḥudūd-i dīn 185
Ḥuḍūr išrāqī 59
Ḥuǧǧat 96, 185
Hukairya 152
Ḥulla 107, 229
Ḥulla-hā [wa qandīl-hā-] yi nūrīn 31, 51
Ḥulūl 22
Hunza XV
Ḥūr, Ḥūrī LIV, 23, 32, 52, 170
Huraira (Bā, Abū) 15, 33, 35, 78, 79, 80, 97, 206
Hūrqalyā LII, 14, 127
Ḫurramī / Ḥaramī XII
Ḥurūf[-ī] XXXIII, 7
Ḥurūf-i nehānī (haft-o davāzdah) 35
nūrānī 199
Hūš XXV
Ḥusain (al-) LIV, 5, 6, 12, 14, 20, 23, 25, 40, 49, 50, 54, 55, 69, 94, 107, 114, 140, 226
ar-rafīᶜ (al-aᶜlà) 34
waṣlat-i īzadī LIII
Ḫʷāsté (v. Xvāstak)
Ḫʷord-o bord 217
Ḫʷord-o ḫʷoreš-i šahwat 165
[The] Hymn of the Soul 191

ᶜIbādat 107
Ibdāʾ XXIX, XLV, 69, 88, 164, 168, 226

Iblīs 2, 4, 45, 46, 64, 66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 90, 91, 92, 93, 95, 98, 111, 129, 155, 169
(= Ahrīman) 140
(= Lucifero) XL
Ibrāhīm (v. anche Abraham) 107, 125, 221
rūḥu'l-fikr XXXIX
Ibtidā'i awwal 151, 173
Icchā-śakti 51
Īḍā XXXI, 58, 131
Iḍāfat XIV, 23
Idrā Rabbā 169
Idrā Zūṭā 169
Idrīs XXXVII, (Saqqid-nā 'Imādu'd-dīn) 88, 89
Ifriqiyya 81
Iḫwān aṣ-Ṣafà X
Ilāhī-nāmé 125
Ilāhiyyat XLVII, XLIX, 30, 36, 40, 47, 55, 75, 77, 97, 108, 111
wa bašariyyat 19
wa nūrāniyyat (= rūḥ-i āftāb) 124
Ilhām 174
'Ilm 3, 4
'Ilm al-išrāq (v. anche Ḥikmat al-I.) 148
'Ilm[-hāyi] malakūtī 16, 204
'Ilm-i 'ālam-i asrār 4
'Ilm-i bāṭin 52, 147
'Ilm[-i] behešt 31
'Ilm-i ilāhiyyat 179
'Ilm-i malakūtī 147, 148
'Ilm-i nāfi' 52
'Ilm-i nūr 86, 148, 150
'Ilm-i waḥī 52
'Ilm-i ẓāhir-i šarī'at 147
L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi L, 131, 147
Imām (v. anche Mutīm) XII, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXIX, XLI, XLVIII, L, 1, 5, 8, 13, 14, 22, 32, 35, 36, 38, 40, 54, 78, 96, 105, 107, 108, 109, 110, 112, 119, 146, 148, 167, 185, 216
Imāmiyyat 108
Imām-i zamān 36, 54
Īmān 145, 201

Īmān-i muwaḥḥid 16
Imtizāǧ (Mudāḫala) (v. anche Āmīzeš, Gumēčišn, Aḫlāṭ ecc.) XXXIX
(al-) Inbiaʿāṯ aṯ-ṯānī 80
L'Inde Classique 79
India XIII, XIX, XXIV, XXVI, XXIX, XXXI, 100, 138, 174, 221
Indotibetica LII, 25, 29, 65, 131, 138
Indra 5
Indrabhūti XXVIII, XLIII
(al-) Insān al-Kāmil (v. anche Adamo, Ādam) 105, 141, 147
(al-) Insān al-Qadīm 39, 64, 105
L'Interiorisation du sens en herméneutique soufie iranienne L
Introduction to the Pāñcarātra XXXVI
Introitus 182
Iqlīm (v. Ǧazīra, Kešvar) 155, 169
Iqrār 63
Iqrār-i qāṭiʿ 64
(= gavāhī-yi °) XXX
Īrān XII, XIV, XVIII, XIX, 100, 221
Iranische Beiträge 62
ʿIrāq XVIII, 3, 20, 80, 169
ʿIrfān XXXIV, XXXVI, 178
ʿIrfānī XXXIV
ʿĪsà (v. anche Gesù, Yišōʿ Zīwā) 221
rūḥuʾl-ʿilm XXXIX
rūḥuʾl-muqaddas 134
Isaia 213
Ishkashmi, Zebaki and Yazghulami 27
Iskandariyya 81
Iškašmī 27
Islām VIII, X, XII, XIII, XIV, XXIX, XXXIV, XL, 6, 16, 22, 59, 112, 121, 138, 140, 159
Ism 226
Ismāʿīl XXXV
Isnād 23
Isola Verde L
Isqariyūt (v. anche Giuda Iscariota) 76
Isqlāb 80
Isqlān 80

Israele 75
Isrāfīl LIV, 25, 50, 165, 203, 204, 205
Isrā᾿īl 132
Išrāq (ᶜilm-al) (al-ḥikmat al) XXXVIII, XLVII, 16, 41, 59
Išrāqī 195
Ištar 133
Istiġnā᾿ 16
Ivanow W. VIII, IX, X, XI, XIII, XIV, XV, XIX, XXV, XLIII, XLIX, L, 2, 5, 59, 76, 77, 83, 84, 111, 113, 114, 140, 212, 216
Izdiwāğ XXXVIII
Ižgand (Ašgandā, ᶜJgnd) (v. anche Ardā[vēft] ecc.) 62

Jackson A.V.W. 30
Jaideva Singh XXXVI
Jaina 79, 170
Japa 109
Jesus Patibilis (propr. Iesus P.) XXXVIII
Jhaveri M.B. LIV, 110
Jñāna 78
Jñāna-śakti 51
Jñānasiddhi XLIII, 54
Jō dō L

Kaᶜba 144, 147, 152, 222
Kabūd 84
Kābulī (v. [Abū᾿l]-Ḫālid Kābilī) 121, 125
K᾿a-ce-pa-lu XXIX
Kadbānū[y] 149
Kaḏḏāb wa sāḥir 74
Kadḫodāy 149
Kăfà (KaFaWa) (v. anche Kafū ecc.) XXI, 189
Kāfī (al-) 5
Kāf-i pāy (v. Kūfa) 187
Kāfir 74, 111, 116, 173, 210
Kafū (v. Kafāᶜ, Kufū, Rašnŭ) XI, XXI, 188, 191
Kāfūr 51
Kāhenī 82
Kai Ḫosraw 121

Kail-o kavīž 204
Kalā 38
Kalām 115
Kalāmu'l-lāhi 79
Kalang 129
Kālbod 10, 84
-i zībandé 181
Kalima 29, 63
Kalimatu'l-ḥaqq 109
Kallaṭa XXVIII
Kalpa 39
Kāma-kalā 9
Kām-i zanān 104
Kām-o nā-kām 100
Kāmyābī 196
Kangdiž XLII, 124, 127
Kanzu'l-ḥaqā'iq 122, 125
Kāraṇa L, 9
Karaṇāvāntara-śarīra XXXI, 132
Kargas 129
Kark 81
Karmendriya 40
Karrat[-o rağ'at] 121, 210
Karuṇā 88, 138, 210
Kaśmīr XVIII, 109
Kaššī (al-) 22
Kaṭha-upaniṣad 117, 126, 133, 182
Kaun-i baḫšāyeš (v. anche Karuṇā) 88
Kavīr-o šūrestān 27
Kawn wa dawrī 108
Kayyāl 204
Kephalaia XXVI, 5, 7, 58, 62, 85, 117, 165
Kermān 20
Kerūbī[m] 107
Kešvar (v. anche Ǧazīra, (Iqlīm) 79, 80, 122, 127, 169
Kharī-bolī 96
Kheriuef 103
Kīš 81
Kīsī ādmī-se (costruz. sintatt.) 119

Kitāb al-Futūḥāt al-Makkiyya 133
Kitāb ᶜAlīm wa Ġulām XXXIII
Kitāb al-Insān al-Kāmil 14, 19
Kitāb al-Mašāᶜir 15
Kitāb al-Yanābiᶜ XXXVIII, 32, 226
Kitāb-i Gošāyeš wa Rahāyeš (Kitāb-i Rahāʾish wa Goshāʾish) 78, 82
Kitāb-i Jāmīᶜ (Ǧāmīᶜ) al-Ḥikmatain XXXVI, 8, 51
Kitābuʾl-iḫbārāt 163
Kitābuʾl-muğāzāt 3
Kitābuʾl-ummahāt 3
Kʾo da (= Ḫodā) (v. Go-brda) XXIV
Kökča XIIII
Koneš-o maneš 121
Krama 138
Kriyā-śakti 51
Kṣemarāja XXVIII, XXXVI, 38
Kūfa XXXIV, 3, 20, 21, 25, 186
Kufr (Kafr) 55, 210
Kufr wa nafāq wa īmān 209
Kūhestān 80
Kūh-i del-i Mūsà 130
Kūh-i Sarandīb (v. anche Ceylon, Ādam-i kāfūrī) 152, 155, 165, 222, 229
Kulachūḍāmaṇi Tantra 169
Kulārṇava-Tantra LII
Kumail (Bā, Abū) 15, 33, 35, 78, 79, 80, 87, 206
Kun (KN) LI, 226
Kundag drūj 8
Kuṇḍalinī-śakti XLII, 132
Kundewī 8
Kundew-i Ahrīman XXXVIII, 85
Kundu/Kundew (Kundev) 8, 84, 85
Kun fa-yakūnu 216
Kunī Dēv 8
Kuniyyat LI, 226
Kursī 139
Kušk 170
Kuttāb 5, 8

Laddat 204
-o čāšnī-yi šahwat 102
wa šahwat 111, 165
Lāhīǧī 30, 138
Lāhūtiyyat 36, 75, 97, 108
Lā ilāha illā anā'llāhu (giaculatoria) 19
Lām 5, 6, 32, 33, 34, 230
Lamaismo XXIX
Lamḥu'l-baṣari 58
Lamotte 178
Langar[-i safīna] 129
Laṭīfa (Ḏāt, Sūrat) XXXVII, 147
Lawāḥiq (Ḥudūd-i dīn) 185
Lawḥ 34, 130, 134
-i kāġad 38
-i maḥfūẓ XXXIX, 11
Lawwāḥatun li'l-bašari (Āya) 36
Laya 138
Laya-yoga XI, L, 9, 131, 179
Lentz W. XLIV
Libās-i banafšé-rang 70
firūzé-rang 73
ṣifr-i zabarǧad-rang 68
Il Libro dei Morti 103
Il Libro dei Morti degli Antichi Egiziani 103
Il Libro dello Scioglimento e della Liberazione (v. Kitāb-i Gošāyeš wa Rahāyeš) XIII, XIV, 78
Līlā 51
Līlā-śakti 38
Liṅgāyat 9
Le Livre Réunissant les Deux Sagesses XIII
Logismós 85
Lokapāla (Mahākrodha) 25
Lucida et Beata Terra XVIII, LI, 30
Luria « Ari » (Yisḥaq ben) 9
Lutsch J. XV

Mā (deità) 133
Mā (avverbio e pron.) 178
Māčīn (v. anche Mahācīna, Cina) 81

Madan 8
Maḏhab-i fidāʾī wa ṭālibī 23
Maḏhab-i ismaʿīlī 23
Madhyamā nāḍī 117
La Madre del Libro 1, 2, 4
Maʿdūm[ī] 46, 68, 69
Maʾḏūn akbar 185
Maʾḏūn aṣġar 185
Magi 192
Maǧlīsī (al-) 19, 133
Magog, Maǧūǧ (v. anche Yāǧūǧ-o Māǧūǧ) 91, 98
Maġrib 80
[az] maġrib be mašriq (qiyāma) 10
Maġrib-i maġz 178
muḥīṭ 193
Maġz L, 10, 17, 119
(= āsmān) 158, 191, 223
(= behešt) XL, 155
(= qiyāma/āftāb) 191
(= zamīn-i safīd) LI
Maġz-i muʾmināni XLII, 152, 222
Maġz-i pīšānī XLII, 148, 155, 201, 226
(= maqām-i ḫodāvandī) 129
Maġz-i qubba-yi ābgūn 54
Maġz-i safīd L, 31
Maḥabbat 16
Mahācīna (v. anche Māčīn) 81
Mahākālī 169
Mahāpuruṣa 133
Mahāyāna VIII, XVIII, XXVI, XXVII, XLI, LIV, 7, 29, 54, 60, 65, 126, 210, 214
Maḥdūd (v. anche Ḥadd, Ḥudūd) 138
Maḥmud (v. anche Muḥammad) 113, 143, 221
Mainyava XXIII
Maitreya XVIII, XXVII
Maitrī-upaniṣad 104, 117, 126, 182
Makān-i qudrat 94
Makšūf[āt] 138, 225
Malāʾika[tān] (v. anche Malak) 12, 26, 31, 51, 146, 170, 212
Malak[ān] (v. anche Malāʾika[tān], Ferešté) XXXVII, 35, 211

Malak-i muqarrab (v. anche Kĕrūbī[m]) 35
[Čahar] Malakuʾl mawt 203, 205, 206
-i aṣl 206
Malakūt 226
Malakūt-i aʿlà (v. anche Malakūtuʾl-aʿlà) 148, 217, 218
Malakūtiyyat, Malkūtiyyat XLVII, 36, 76, 97, 108
Malakūtuʾl-aʿlà 84, 89, 102, 217
Malaṭiyya 81
Malik[ān] 30, 146
Malik-i taʿālà XXII, 14, 30, 32, 46, 59, 75, 77, 124, 164, 179
(= rūḥ-i nāṭiqa) 46
Malkūt (ʿAṭeret) (v. anche Malakūt) XLVII, 2, 102
Malʿūn 75
Maʿnā 226
Man ʿarafa ḏāta-hu taʾallaha XLIII
Manas 9
Manaš-cakra XXXI, 132
Manāzil (v. anche Manzilāt) 59, 63, 90, 167
Manāzil-i kāfirān 66
Manāzil-i māh 169
Manḍala 20, 25, 127, 203
Mandei XXVI
Māṇḍukya-upaniṣad L, 6, 7, 9, 126, 166
Mani (Mānī) XVIII, XXIII, XXVI, XXVII, XXXII, XLVII, 58, 116, 191
(Buddha Maitreya) XXVII
« Mani » XXIII, 30, 64, 138
Manī 138
Maʿnī 2, 7
A Manichaean Psalm-Book 165, 191
Das Manichäische Religionssystem XXXVIII
Ein manichäisches Bet- und Beicht-buch 41, 62
Le Manichéisme XXIII, XLI, 30, 41, 65
Maʿnī-yi ḥaqīqat 185
Manī-yi man 133
Maʿnī-yi Qāʾim 140
Maʿnī-yi ṣifat-i nuṭfa 151
Manī-o toʾī 146
Maʿnī wa ḥaqīqat 3

Mansūẖa 219
Manṭiq 188
Mantra 109, 110
Mantra-naya 109, 110
Mantrashastra 110
Manvahmēd (v. anche ᶜAql, Bahman, Vohu Manah) 6, 14, 41, 61, 127, 149
Manzil[at] (v. anche Darağat, Manāzil) XXIV, 44, 148, 164
-i muʾminān 17
-i muᶜtariḍān 17
Maqām-i nuṭq 201
Maqāmī...ṣūratī 61
Maqarr-i muᶜtariḍān 55
Maqarr-i Salmān 107
Maᶜqūlāt 138
Mār (v. anche ᶜAzāziʾīl, Ahrīman, Ḥāriṯ ecc.) XL, 83, 95, 98, 155, 156, 157
Māra 83
Marco lo Gnostico XXXIII
Mard-čehré 215
Marḥamat 159
Maria (v. anche Maryam) 16
Mārīdan (v. Hmar) 83
Maᶜrifat Aẖbār ar-Riğāl 22
Maᶜrifat-i del 160
Maᶜrifat-i maᶜānī 147
Marshall G. XIII, 8
Martaba-yi handasa 230
Martwun (v. Mārīdan) 83
Marūt (v. anche Amərətatāt) 159
Marvārīd 58
Marwa 201
Maryam (v. anche Maria) 133, 134
Mašmūmāt 203
Maspero H. 133, 149
Masqāt 81
Massignon L. XI, XLVI, 114, 226
Mātṛkā[ḥ] 7, 30, 169
Mawğūd 46, 68, 69, 70

Mawǧūd wa ḥāḍir 69
Māyā 10, 75
Mazdāyasnā wa ta'ṯīr-e ān dar adabiyyāt-e pārsī 122
mC'od rten (stūpa) 131
« mC'od rten » e « ts'a ts'a » nel Tibet indiano ed occidentale (v. Indotibetica) 131
Mecca (Makka) 3, 20, 185, 186, 187, 201
Medīna (Madīna) 20, 185, 186, 201
Mehtar 59, 61, 89
Mehtar-i gouharān 70
Mélanges chinois et bouddhiques 126
de Menasce 8, 14
Mēnōk XLIV, 19, 67
Mēnōké Xrat XLVII
Meru 58, 131
Meru-daṇḍa XXXI, 2, 103
Mes[īné] 83
Mes-o rōḏ-i rīẖté 145
Messina G. XXXIX, 81, 195
Mēṭaṭrōn sar ha-ʿōlām 61
Mēṭaṭrōn sar ha-pānīm XLIII
Michele (v. anche Mīkā'īl) XXXVI
Miʿǧar (v. anche ʿAǧr, ʿǴr) 19
Miʿǧar-i sabz 19
Migne J.P. LI, 39, 108
Mihr (Miθra) 188
Mihrāb 196
Mihryazd (Miθra-yazata) 41, 85
Mīkā'īl (v. anche Michele) LIV, 25, 50, 144, 170, 203, 204, 205
Mīm 32, 33, 34, 226
Minnat 191
Miqdād 12, 15, 32, 33, 34, 38, 62, 63, 74, 78, 79, 90, 148, 164, 188, 195, 196, 206
(= nafs) 107
(u'l-kabīr) 62
Miʿrāǧ (v. anche Āśraya-parāvṛtti, Qiyāma) XIV, XLII, XLV, LV, 30, 55, 117, 125, 137, 138, 139
Miʿrāǧ maʿnawī 138
Miʿrāǧ rūḥānī 138

Miθra (v. anche Mihr) 41, 192
(femm.) 192
Saošyant XXVII, 192
Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan 14, 74
Mīvé-yi del (v. Buah-hati-ku) 7
Mizāğ-i dameš-i Ahrīman 173
Mizāğ-i ġāyatī XXXI, 40, 42, 54, 105, 129, 131, 132, 144, 165, 170
Mizāğ-i ilāhī 148, 165
Mnaqdē XXVI
Mohr-hāyi pošt 155
Moᶜīn M. 122, 133
Mokṣa, Mukti 78
Mollā Ṣadrā 15
Mons Salvationis 18
Montselvatge 18
Mosé (Mūsà) 75, 107, 124, 130, 131, 132, 170, 186, 188, 221, 229
Mozd 92
Mozd-o bazé 159
Muʾaḏḏin 63
Muᶜallim (v. anche ᶜĀlim, Mutaᶜallim) 111, 185
Muᶜāyana [-yi šaḫṣ-i ḫodāvand] 16, 41
Muᶜāyina 12
Mubdīʾi awwal XXIII, 185
Muğāzāt wa mukāfāt 3
Muġīra (al-) XII, XXXII, XXXIII
Muġīrī (Ḫaṭṭābī) XXXV
Muᶜğiz-i āteš 140
Muġtasila XXVI
Muḫalladūna (v. anche Wildān) 170
Muḥammad (v. anche Maḥmūd) XLI, XLII, LIV, 5, 7, 8, 9, 11, 12, 14, 18, 20, 23, 25, 35, 38, 40, 45, 49, 54, 55, 56, 62, 69, 74, 75, 76, 94, 107, 113, 116, 117, 119, 124, 125, 137, 140, 143, 151, 170, 182, 186, 188, 196, 203, 221, 226, 229
al-Maḥmūd 34, 109
(mizāğ-i ġāyati) LIII
(= rūḥuʾl-ᶜaql) XXXIX
Muḥammad ibn Ğuᶜfī 145
Muḥammad ibn (al-) Ḥanafiyya 140
Muḥammad ibn (al-) Mufaḍḍal 145, 148, 151
-i Ğuᶜfī 163

Muḥammad Muṣṭafà 20
Muḥammad ibn Sorḫ Nīšāpūrī 133
Muḥibbān[-i roušanā'ī] 15, 211
Muḫliṣ[ān] 164, 193
Muḫtar (al-) XII
Muḥyī'd-dīn ibn ʿArabī 133
Mūjavant 133
Mūlādhara[-cakra] 132
Mulk XLIX, 65
Müller F.W.K. 94
Mu'min[ān] 5, 50, 173, 201, 214
Mu'minān-i muwaḥḥid 4
Mu'minān wa mursalān 3
Mu'minān wa muwaḥḥidān wa sarvārān 3
Mumtaḥan[ān] 90, 211
Mumtaḥanī 89
Mumtaḥin 10
Munāǧāt 1, 132
Munāǧātu'l-lāhi 1
Muṇḍaka-up. 126
Muntaẓira (v. anche Nafs-i muntaẓira) XLI
Muqannaʿ (al-) XII
Mursal[ān] (v. anche Rūḥ-i muʿtariḍa) 8, 90, 140
Mūsà (v. anche Mosè) 221
    rūḥu'l-ǧabarūt XXXIX
Muslim (Abū) XII
Mustaǧīb 185
Mustaḥaqqān 140
Mutaʿallim (v. anche Muʿallim) 111, 114, 163
Mutaʿallimān-i nā-bāliġān 166
Mutaḍaʿʿifān 140
Muʿtariḍ[ān] 3, 63, 64, 66, 73, 74, 173, 187, 211, 214, 216
Muʿtariḍa 55
    -yi ḥissī 103
Mutīm (v. anche Atimmā') 35
Muwaḥḥid[ān] 43, 88, 90, 211
Muwaḥḥidān wa mawǧūdiyyān 68, 69
Muwakkal[ān] 25, 149, 203

Mūy-i maḥāsin 169
Mystères Bouddhiques 110

Nabāt[āt] (v. anche Urvar) 27
Nabī [mursal] 50
Nādà (v. anche Daʿā) XXIII, 138
Nāḍī (v. anche Īḍā, Piṅgalā, Suṣumnā) XXXI, 17, 58, 130, 137
Nadīm (ibn an-) XII, XXXIX, XLIV, 39, 165
Nādimān 148
Nafs (v. anche Rūḥ) XXXVI, LIV, 51, 80, 99, 107, 129, 185
(Miqdād) 107
Nafs al-kull 19
Nafs-i dānā 122
Nafs-i ḥissī 111, 116, 175
Nafs-i madmūm 175, 178
Nafs-i muntaẓira 178
Nafs-i muṭmaʾinna 1, 98, 119, 132, 158
Nafs-i nāmiyya 187
Nafs-i nāṭiqa XX, 10
Nāgārjuna XXVIII
Naǧāt 163, 165, 210
wa rastegārī XXXVII
Naǧīb[ān] 31, 33, 35, 36, 38, 50, 63, 66, 74, 78, 79, 80, 87, 90, 107, 146, 148, 164, 188, 195, 196
Naissance d'Archanges 41
Nā-kojā-ābād LII, 127
Namāz 195, 196
Namāz-i hamé muwaḥḥidān wa mawǧūdiyyān 69
Namāz-i ḫoftan 195
-i pīšīn 195
Nām-i ḫāṣṣ-i malik[-i taʿālà] 214
Nām-i malāʾika 90
Nāmī wa ǧismī 40
Naqīb[ān] 31, 35, 38, 50, 62, 63, 66, 74, 78, 79, 80, 87, 90, 107, 146, 148, 164, 188, 195, 196, 206, 207
Nār 82
Našēdar (Našīdar, v. Ošēdar, Ušētar) XI, XX, 127, 188, 191
[-i] Māh 127, 188, 191
[-i] Tābān 127, 188, 191

Nāsir-i Ḫosraw XII, XIV, XXXV, XXXVI, 78
ḥuǧǧat-i Ḫorāsān XII
Nāsir-i Khosraw and the Ismailism XIII
Nasorei XXVI
Nāsūt 2
Nāsūtiyyat 108
Nāṭiq 8, 62, 89, 108, 130, 226
Nāṭiqa 11, 41, 188, 211, 214, 230
Nāṭiq-i muᶜallim 110
Nawm-o sair 147
Naẓar XLI, 122
Naẓāra-o ziyārat-i vey 179
Naẓar-i ilāhī 161
Naẓar-o tābeš 109
Nēryōsang XXI, XXII
Nešān-i Ḫodā 146
Nigāh-i muʾminī 43, 54
Ni huan 133
Nilo (= Ḫāné-yi Āb) 156
Nimeṣa / Nimīlana 58
Nīmé-yi del-i rāst 17
Nimīlana-samādhi 58
Nimrūd 75
Nīm siyāh 161
Nirmāṇa-kāya 93
Nirvāṇa 31, 39
Nisba 121
Niṣibīn X, 81
Nīst 217, 219
Niyati 38
Niẓāmuʾl-mulk XXXIII
Noé (Nūḥ) 75, 107, 124, 125, 129, 170, 186, 187, 221, 229
Notes sur l'Ummuʾl-Kitāb des Ismaëliens de l'Asie Centrale XIV
Note sulla costruzione del maṇḍala, eccetera 14, 25, 65
Note sulla Soteriologia e sul Simbolismo Cosmico dell'U. K. IX, XVII
Noũs (Manvahmēd) 40, 74, 85
Nūḥ / rūḥuʾl-ᶜilm (v. anche Noé) 221
rūḥuʾl-īmān XXXIX

Nūn 5, 6, 7, 8, 12, 13
Nuqṭa (v. anche Bindu) 5, 6, 7, 8, 12, 13, 14, 33
Nuqṭa-yi alif 8
Nuqṭa-yi sé nūr 13
Nūrānī (v. Rūḥānī) LV
Nūrāniyyat 7, 36, 41, 46, 47, 75, 97, 108
Nūr espahbad XLVII
[Davāzdah] nūrhā-yi qadīm nā-maḫlūq na-āfaridé XLV
[Davāzdah] nūr-i ahl-i bait 34
Nūr-i aniyyat-i āftāb L
Nūrī be-ᶜāriyat 59
Nūr-i ḫodāvand-i rūḥuʾl-aᶜẓam 134
Nūr-i ilāhī, Nūr-i ilāhiyyat 53, 112
Nūr-i nubuwwat XLII, 193
Nūr-i roušanāʾī 117
Nūr-i rūḥ 223
Nūr-i ṣifr-i zangār-gūn 68
Nūr-i siyāh (v. anche Aswad nūrānī) 30
Nūr-i tābeš-i ilāhī 49
Nūr-i waḥdāniyyat-i ilāḥī 4
Nūr-i zamīn XXX, 103
Nūruʾl-akbar 74
Nūruʾl-anwār 15, 59
Nūruʾl-kalām 15
Nūruʾl-kitāb 2
« Nuṣairi » 226
Nuṣairī XI, XXXV, 114, 121, 124, 219, 226
Nuṭfa XXIX, 206
Nuṭfa-yi palīd 70
Nuṭq XXXIX, 8, 9, 12, 14, 32, 33, 39, 43, 72, 86, 115, 130, 140
    (āb-i ṣāf-i) 52
    (āb-i zendegānī) 52
    (= kalimatuʾl-ḥaqq) XIV
    (= lógos) XLIII, 46, 168, 191
Nuṭqa 6, 8, 13
Nuṭq-i ᶜālam-i malakūt 226
Nuṭq-i ᶜālam-i ẓāhir 226
Nuṭq-i ᶜAlī 7
Nuṭq-i Muḥammad 8

Nuṭq-i muʾminān 9, 35
Nuṭq-i nūr 129, 168
-i nūrānī 222
Nuṭq/nāṭiq (rūḥuʾl-ḥayāt-i) nāṭiqa XIII
Nuṭq-o goftār 115
Nuṭq-o nūr-i dāvar 108
Nuṭq wa ʿilm-i nūr 200

ʿOd gsal LII
Odhinn 133
Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Sh. Y. Sohrawardī (Op. Metaph.) XXXVIII, XLVI, 12, 15, 41, 193
Ōhrmazd XXXII, XLVII, 26, 39, 97, 127
Oṃ (v. anche Auṃ) XLII
On the Veda 5, 195
Opus imperfectum contra Iulianum 93
[The] Order of Assassins XIII, 8
Ošēdar (v. anche Našēdar, Ušētar) 127
Osiride 103
Ozair 16

Pada (v. anche Māṇḍukya-upaniṣad) 166
Padmasaṃbhava XXVIII
Pāḍukāpañcaka LII, 132
Padvāxtag (v. anche Xrōštag) 58, 193
(ǧawāb, pāsoḫ) 117
Pamīr XI, XXIV, XXXII
Panarion adversus omnes haereses 74, 127
Pāñcarātra XXXVI
Pañca-tathāgata XXVIII, 39
Pañca-tattva XXX
Panǧ ǧawāriḥ LII, 225
Panǧ ǧawāriḥān-i mizāǧ-i ġāyatī 226
Panǧ ǧawāriḥ-i malik-i taʿālà XXXVII
Panǧ ḫāṣṣuʾl-ḫāṣṣ 57
Panǧ malikān (°makān, °malakān) 4, 49
Panǧ manāzil-i ḫāṣṣ 63, 164
Panǧ manzilāt 15, 197
Panǧ nūr 43

Panğ nūr-i qadīm (Panğ rang) LII, 39
Panğ rang[-i ān dīwān-i ġāyatu'l-ġāyāt-i azalī] 57
Panğ šaḫṣ 226
Panğ ṣūrat-i negārīn 51
Pāpak XII
Paramā saṃvīd 117
Paraṃ puruṣaṃ ...... divyaṃ 14
Parā śakti XXXVI, 153
Parasaṃvid LI
(Śiva) 30
Paratantra 177
Parātriṃśikā 61, 104
Pardé LIII, 75
Pardé-yi ābgūn 53, 80
Pardé-yi ʿaqīq-rang 51
Pardé-yi ġāyatu'l-azal 49
Pardé-yi mahtāb-rang 16
Pardé-yi nūr 109
Pardé-yi yāqūt-rang 50
Parikalpita 177
Pariniṣpanna 177
Pārs 80
Un particolare aspetto del simbolo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo 104, 126, 152
Pat-aδyārīh 82
Patek XXVI
Patrologia: Series Latina LI, 39
Series Graeca 108
Pāyé-yi musalmānī 112
Pāyé-yi na-pāyegān 212
Pelliot P. 58, 59, 117
Persian-English Dict. 26
Persia Religiosa XIII, XXI, XXIII, 8, 16, 121
Persische Weisheit in griechischem Gewande 97
Pestalozza U. XXVI
Peyġambar[ān] 53, 146
Peyġambar-i mursal 4
Philalethes 182
La Philosophie Indienne 39, 179

Phrónēsis 85
Picco di Adamo (v. anche Kūh-i Sarandīb) XLII, 155, 222
Piṅgalā (v. anche Nāḍī) XXXI, 58, 131
Pīšānī (v. anche Maġz-i pīšānī) 168
Pīšrou (v. Muḥammad) 8
Pīšrou[-i nīkī] 173
Pošt-i mardān (= āsmān) XXX, 103
Pošt-i rūḥānī 13
Prabhāsvaraṃ cittaṃ LII
Prajāpati 133
Prajāpati (= Brahman] 166
Prajñā 29, 88, 138, 210
Prajñāna-ghāna L, 12
Prakāśa (v. anche Vimarśa) 47
Pratyabhijñā (v. Trika) 39
Pratyabhijñāṛdaya XXXVI, 38, 58, 61, 110, 117, 160, 168
[Les] Procedés de « nourrir le principe vital » ecc. 133, 149
Pṛthivī-aṇu 153
Puech H.C. XXIII, XXVI, XXVII, XLI, 30, 41, 59, 65, 79, 84, 85, 86, 149, 170, 192
Puruṣa XLIII

Qabbālāh XXXVII, XLVII, 10
Qadd-o qāmat-i alifī 219
Qadīm (nā-maḫlūq, nāfarīdé) 30
Qāf 12, 13, 14, 127
Qahr 16
Qā'im 122, 130, 140, 170, 215, 222
Qā'im maqām XLVI
Qā'im / rūḥu'l-quds-i ṣāfī XXXIX
Qā'imu'l-layl [wa ṣā'imu'd-dahr] 43, 111
Qalāġ[-i sar] 33
Qalam 11, 130, 139
Qālib 38, 102, 165, 206, 207, 217
Qālib-hāyi ašbāḥ 93
Qālib-hāyi aẓilla 93
Qālib[-hāy]-i ḫūnīn-o gūčdīn 17, 92
Qālib-i ašbāḥ 147
(rang-i) 161

Qālib-i awwal[īn] 217
Qālib-i aẓilla [-o tang-o tārīk] 95
Qālib-i gūčdīn 97
Qālib-i hawā'ī [wa samā'ī] 17, 88
Qālib-i ḫūnīn 97
Qālib-i nūr-i rūḥānī 102
Qālib-i rūḥ 102
Qālib-ī sair 205
Qamqām 140
Qankar b. Abī Ḫālid Kābilī 121
Qaṣr-hāyi behešt 52
Qaṭra-yi āb 151
Qaws-i quzaḥ LII, 11, 12, 53
Qazwīnī 121
Qibla 69, 108
Qibla-yi rūḥāniyyān 108
Qiṣṣat al-ġurbat al-ġarbiyya XLVII, 148, 178, 193
Qiṣṣat Ḥayy ibn Yaqẓam 177
Qiyāma XIV, XXX, XXXVIII, XLI, XLIII, XLV, LI, 10, 30, 40, 41, 90, 115, 117, 127, 152, 158, 175, 177, 178, 187, 192, 196, 197
Qubba 107
Qubba-yi ābgūn 54, 119, 127
Qubba-yi baḥru'l-baidā' 60
Qubba-yi baidā' [-i ʿālam-i kūček] 160
Qubba-yi bālā'īn 72
Qubba-yi ġāyatu'l-azalī LI
Qubba-yi ġāyatu'l-ġāyat [-i azalī] LI, 32, 54
Qubba-yi yāqūt-rang 66
Qubbatu'l-baiḍā' 50
Qudra 72
Queste dou Graal 18
Quinque terrae pestiferae 31
Qumṣān al-mansūḫiyya (v. anche Mansūḫa) 219
Quraiš 3
Qur'ān (v. Corano, Furqān) 115, 185
Qusṭanṭiniyya 81
Quṭb 10, 11
Quṭbu'd-dīn Širāzī XLVI
Quṭbu'l-ard 2

Quᶜūd 209
Quwwat-i nāmīyya 86

Rabūbiyyat XLVII, 36, 75, 108
de Rachewiltz B. 103
Rafīᶜuʾd-darağāt 2
Raftār 162
Rağᶜat (v. anche Karrat) 210
Rag-i bād-i āftāb 1, 131, 179
Rag-i ḥabluʾl warīd 17
Rag-i haft šāẖ 17
Rag-o mohr-hāyi pošt 155
Rag-o pey 137
Rahānandé-yi muʾminān 20
Rāḥ-i ṣirāṭ 173
Raḥmān (= Bahšandé) 88
Raḥmāniʾr-raḥīmi 34, 35
Raḥmat 88
Rāmatīrtha 126
Rāmiḍa (?) 166
Rang (v. anche Ṣifr...) 127
Rang-i qubba-yi māh 43
Rapiθvin 195
Rašn XXII
Rašnŭ (Rašnav) XI, XXI, 189, 196
Rāst XLI, 70
Rastegārī 63, 78, 160, 191
Raṭb (v. anche Češmé-yi Salwān) 134
Ratnākaraśānti on Āśrayaparavṛtti XLI, 40, 178
Ratŭ (Ratav) XXII, XXIV
Ravānvaxš (Vaxš Yoždahr) 116
Raz XXI
Razé (?) 166
Rē 230
Reichelt H. XXIV, 42, 94, 101
Reitzenstein R. 6
Die Religionen Tibets XXIX
Religionens Värld 85
Religioni dell'India XXX, 9, 67, 170

Religion of the Manichees 85
Renou L. 79
Researches in Manichaeism 30
Riḍwān (v. anche Behešt, Ǧannāt...) 53
Riḍwān-i behešt 53
Riǧāl al-ġayb 122
Riwāyat 213
Riyāḥin-i rūḥīn (v. anche Rūḥ) 52
rNam C'os rdzogs pa c'en poi sku gsum ṅo sprod LII
Roušaniyyān XXXIII
Ṛṣi 5
Rūᵃḥ/rīḥ XXV
Rūᵃḥ Elōhīm 30
Rūd/Rōd (v. anche Rūy) XXV
Rūd-hāyi ravān (v. Āb...) 52
Rūḥ XX, XXI, 11, 13, 47
Rūḥābād XLVII, 12
Rūḥānī LV
Rūḥān-i muᶜtariḍān 63
Rūḥāniyyat XX, LI, 10, 36, 41, 75, 84, 97, 108, 213, 214
Rūḥ bar maġz-i pīšānī 14
Rūḥ [bar miyān-i do abruvān] (v. anche Ājñā-cakra) 9
Rūḥ ... bar sar, ḫodāvand ast 210
Rūḥ ... dar del 191
Rūḥ-hā-o (wa) arwāḥ-hā XX, 2
Rūḥ-i alwāḥ 94
Rūḥ-ī be-rang-i barq 41
Rūḥ-ī be-rang-i qamar 15
Rūḥ-i bīnā'ī 182
(Do) rūḥ[-i bīnā-yi] āsmān-o zamīn 42
Rūḥ-i būyā'ī 181
Rūḥ-i čāšnī 179
Rūḥ-i čāšnī-gīr 143
Rūḥ-i gīrā'ī 179, 181
Rūḥ-i gūyā['ī] 111, 181
Rūḥ-i ḥabsī XL, 116, 159, 164, 165, 173
Rūḥ-i ḥayāt XLIV
Rūḥ-i ḥayāt-i nāṭiqa 6
Rūḥ-i ḥissī 54

Rūḥ-i ḥissiyya XL, 86, 93, 98, 123, 163, 209, 215
Rūḥ-i ḥissiyya-yi ḥabsī 156
Rūḥ-i ḥissiya-yi ḥissī 174
Rūḥ-i kull 152
Rūḥ-i maġz (v. anche Rūḥ bar maġz-i pīšānī, Rūḥ... bar sar) 41, 225
Rūḥ-i muᶜallim (v. anche Rūḥ-i mutaᶜallim) 111
Rūḥ-i muḏnibīn-i muntaẓira 98
Rūḥ-i Muḥammad 5
Rūḥ-i mumtaḥana (?) 55
Rūḥ-i mumtaḥina (?) 110, 118
Rūḥ-i munkarān 86
Rūḥ-i muntaẓira XL, 152, 174, 210
Rūḥ-i muqtaṣid 174
Rūḥ-i mutaᶜallim 111
Rūḥ-i muᶜtariḍ[a] XL, 93, 122, 164, 165, 215
Rūḥ-i muṭmaʾinna XLI, 107, 116, 119, 123, 124, 158
Rūḥ-i muṭmaʾinna-yi muᶜtariḍān 98
Rūḥ-i nādānī 160
Rūḥ-i nāmiyya 84, 170, 209
Rūḥ-i nāṭiqa XXII, L, 39, 40, 54, 69, 115, 116, 119, 127, 134, 158, 188, 210, 212, 229
Rūḥ-i nāṭiqa-yi nūrānī 158
Rūḥ-i raftārī 153, 181
Rūḥ-i roušan[ī] 6, 7, 10, 110, 114, 119, 161, 226
Rūḥ-i sābiquʾl-ḫairāt 174
Rūḥ-i ṣāfī XLIII
Rūḥ-i šahwat XL, 111, 209
Rūḥ-i šenavāʾī 182
Rūḥ-i waḥī-yi wuḍūḥ-ār 122
Rūḥ-o (wa) arwāḥ 53, 58, 75
Rūḥuʾl-akbar XXXI, 11, 42, 131, 132, 144
Rūḥuʾl-akbar-i kull[ī] 112, 127, 211
Rūḥuʾl-amīn-i ᶜarš 177
Rūḥuʾl-ᶜaql 11, 42, 111, 123
Rūḥuʾl-aᶜẓam XXXI, LI, 11, 32, 41, 112, 129, 131, 132, 144, 168, 212, 226
Rūḥuʾl-fikr 6, 11, 41, 105, 110
Rūḥuʾl-fikr-i ḥabsī 130

Rūḥu'l-ǧabarūt 6, 11, 42, 110, 126, 170, 211
Rūḥu'l-ǧalāl LI, 226
Rūḥu'l-ḥayāt 130, 155
Rūḥu'l-ḥayāt-i del 105, 158
Rūḥu'l-ḥayāt-i ǧismī 43
Rūḥu'l-ḥayāt-i ḥabsī 149, 161, 192, 227
Rūḥu'l-ḥayāt-i īzadī bar maǵz-i pīšānī (v. anche Rūḥ [bar miyān-i ecc.]) 33
Rūḥu'l-ḥayāt-i maǵz 7, 55, 182
Rūḥu'l-ḥayāt-i muᶜtariḍa 149, 161, 227
Rūḥu'l-ḥayāt-i muṭma'inna 175, 182
Rūḥu'l-ḥayāt-i nāṭiqa XIV, XXXVIII, 10, 54, 67, 86, 116, 129, 157, 158, 188, 192, 223
-yi mumtaḥana 15
Rūḥu'l-ḥayāt-i nāṭiqa-yi nūrānī 130, 182
Rūḥu'l-ḫerad 43
Rūḥu'-hifẓ 11, 41, 110
Rūḥu'l-ᶜilm 11, 16, 42, 111, 123, 127
Rūḥu'l-īmān 10, 13, 43, 85, 105, 110, 123, 132, 212, 229
-iᶜarš 114
-i muwaḥḥid 15, 132
Rūḥu'l-kitāb 2
Rūḥu'l-kull 11
Rūḥu'l-muqaddas (v. anche ᶜĪsà) 134
Rūḥu'l-qudrat 111
Rūḥu'l-quds 11, 42, 112, 123, 126, 129
(= zendegī-yi rūḥu'l-qulūb) 129
Rūḥu'l-quds-i ṣāfī 170
Rūḥu'l-qulūb 85, 86, 105, 109, 110, 129, 158
Rūḥu'l-waḥī 7, 94
-yi ḫʷīš 134
Rūḥu'z-zaḫḫār 43
Rūm 80, 169
Rūmī XXXIV, 96, 146
Rumūz 122
Rūs XXXIV, 80
Rūsī-čehré 217
Ruṭūbat (v. anche Raṭb) 116, 171
Rūyé, Rūy (v. anche Rūd) XXV
Rū-yi āfāq-i ilāhiyyat 61

Rūz-i ʿāšūrā 114
Rūz-i bozorg 115
Rūz-i qiyāmat 10, 191

Sabab (= lā ilāha illāʾl-lāhi) 57, 63
Sabei XLIII, XLVIII, 22, 226
Šabestarī M. 30, 122, 125, 138
Sābiq[ān] 8, 32, 63, 90, 98, 99
Sabq-bordé 62
Ṣabr 159
Sabʿuʾl-muǧādalāt 2
Sabʿuʾẓ-ẓuhūrāt 3
Sabz 134
-o zaryūn 134, 204
Ṣad hazār nūr 53
Ṣadr-i sīné (v. anche Rūḥu l-qulūb) 193
Ṣafā 201
Safīna 125, 133
-yi Nūḥ 129
Šahāda XXXVIII, 32, 33, 214
Sahasrāra-cakra XLII, 17, 29, 131
Ṣāḥib-i šarīʿatān 211, 230
Sāḥir 82
Šāhnāmé 121
Ṣaḫra 137
Ṣaḥrāʾ 82
Šahrastānī (aš-) XXXIX, LII, 22
Šahrazūrī (v. anche Šamsu d-Dīn Š.) XLI
Šaḫṣ (v. anche Ḏāt) XXXVII, XLIX, 11, 16
-i Ḫodā 42
-i Ḫodāvand 16, 41
-i Malik 49
Šaḫṣī na-mordé na-zendé 22
Šaḫṣ-i nūrānī 39
Šaḫṣ-o haykal-i imāmān 13
Šahwat-i šahwānī XXX, 95
Ṣaiḥat (v. anche Āvāz) 72
Šaiḫī (Scuola) XI, 131
Sair-i maʿnawī 138

Šaiṭān (v. anche Ahrīman, ᶜAzāziʾīl, Ḥāriṯ, Mār ecc.) 76, 98
Śaiva VIII, XI, XIII, XVIII, XXVI, XXIX, LII, 38, 46, 47, 51, 102, 109, 110, 160
(krama) XI
Śaiva-siddhānta XXXVI
Šakk 63, 87, 95, 163, 164
Śākta XXXI, 29, 138, 227
Śakti XXXVI, 39, 51, 179
Śaktipāta 110
Śakti-rupāḥ [śuddhāḥ parāmarśāḥ] 10
Sālār (v. anche Espahbad) XLVII, 59
Ṣal[aw]āt 157
Salisbury Fragments 8
« Salmān » 114, 226
Salmān XI, XIX, XXI, XXII, XXXII, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XLI, XLII, XLIII, XLIV, XLVI, L, LI, 8, 12, 14, 32, 38, 44, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 70, 72, 73, 74, 76, 78, 79, 80, 82, 88, 90, 101, 107, 108, 113, 114, 115, 116, 126, 127, 148, 160, 163, 170, 189, 195, 196, 206, 211, 212, 213, 214, 226
(= ᶜaql) 107
(= kalāmuʾl-lāhi na-āfarīdé wa nā-maḫlūq) 115
(Mihr) XXII
(Mursal) 8
(= nuṭq) 114, 149
(-i Pāk) 6
Salmān-i ᶜālam-i kūček 212
Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islām iranien XLVI
Salmānu l-ᶜaẓīm 66, 79
Salmānuʾl-kabīr 73, 87
Salmānu l-qudrat 33, 61, 62, 65, 66, 68, 71, 72, 79, 80, 81, 88, 90, 101, 102, 108, 113, 114, 115, 188, 192, 223, 225
Salmānuʾṣ-ṣaġīr 73
Šām (Siria) 185, 186
Šamaᶜa XXI
Samādhi 1, 165
Samarqand XXVI, 219
Samiᶜa (SaMiᶜa) XXI, 189
Samīᶜā (v. anche Srōš, Sraoša) XI, XXI, 188, 191, 196
Sām i Narēmān (Keresāsp) XXI, XXII, 189
Ṣāmiṭ 62
Samkoca 38

Šamm 185
Šamm-i būyā'ī 186
Samputībhāva 46
Ṣamṣām 140
Saṃskāra 67
[Šams ud-Dīn] Šahrazūrī XLVI
Saṃvid (Abhijñā) 78
Sam^c wa baṣr 12
Sanā'ī 125
Ṣanam XLVI, XLIX, 12, 30
Sang (= ārāmgāh-i rūḥ) 153
Sang-i ṣaḫra 139
Saṅgīti XXIX
Ṣan^c-i ḥaqq 4
Sanjana 127
Sāṅkhya XVIII, 149, 179
Śānti XLII
Saošyant (v. anche Sōšyans, Mihr (Miθra)) XIX, XLIV, 189, 227
Saqf-o navāy 148
Sar (= āsmān), Sar-i āsmān XL, LI, 45, 167, 225
Sarandīb (v. anche Kūh-i S.) 81, 155
Sarāpardé-yi ^cālī [wa ḥiǧāb-i mu'minī] 4
Sārār-i rāstī (v. anche S'r'r^cy r'styy) 62
Sar ha-pānīm (Sar ha-^cōlām) (v. anche Mēṭaṭrōn) 14
Šarḥ-i qaṣīda-yi Abū'l-Haiṯam Gorgānī 133
Sar-i Ādam (v. anche Kūh-i Sarandīb) 223
Šarī^ca[t] 9, 10, 21, 46, 160
Sarīr-gāh-i īzadī 43, 112
Sarīr-gāh-o ẓuhūrgāh 179
Sarīr-o taḫtegāh-i īzad 6
Sarmāyé [-yi hamé kutub] 2
Sar-o salar (v. anche Sālār) 52
Sarsabzān 54
Šarṭ 95
Ṣa^cṣ^ca ibn Ṣawḥān 21
Satana (v. anche Šaitān ecc.) 2, 9, 71, 73, 76, 140, 155, 200
-Ahrīman (v. anche ^cAzāzi'īl, Ḥarīṯ) 213
Ṣaṭcakrabheda 132
Ṣaṭcakranirūpaṇa XXXI, XLII, LII, 17, 30, 117, 130, 132, 227

Sati, Smṛti 67
Satr XXXII
Satr al-a'imma 121
Šaθrēvar 97, 195, 196
Satr-i ġāyatu'l-ġāyāt XLIX, 29
Sa'ūd (v. anche Suġd) 81
Savād 81
Ṣawwā' (v. anche 'Azāzi'īl) 75
Sāyé (v. anche Aswad nūrānī, Barzaḫ, Nūr-i siyāh) 30
Šayḫ (Sohrawardī) XLVI
Šayḫī 178
Šayḫu'l-Išrāq (v. anche Šihābu'd-dīn Yaḥyà Sohrawardī) XLVI
Sayyid Ḥukūmat-šāh 230
Sayyid Ulfat-šāh 230
Schaeder H. H. 58, 62
Schefer C. XXXIII
Scholem G. 169
Schrader F. O. XXXVI
Sé ālat-i safid-o siyāh-o zard 36
Ṣedeq (v. anche Yesōd 'ōlām) XLVII
Sēfer ha-zōhar 169
Sĕfīrāh (Sĕphīrōt) XX, XXXVII, XLIII, XLVII, 10, 14, 102, 113
Sé ǧaigāh-i muwakkalān 179
Seǧestānī (Abū Ya'qūb) 32, 226
Sekoddeśaṭīkā 103, 104, 126
Sé luġat-i 'ilm 36
Semnānī 131, 133, 179
Šenavā'ī 167
Sepāh-i Qā'im 216
Šēr (Šīr) XV, 49
Serafiele (v. anche Ḫayāl) XXXVI
Šeš setāré (v. Našēdar) 127
Šeš setāré-yi baitu'l-ma'mūr XXXVIII
Setāré-hāyi roušan-o waš 26
Seth (Šīṯ) 226
Shang tan-t'ien 149
Shao Yung 199
Shin-gon L
Shri Aurobindo 5, 195

Shughnān XV, XXVIII
Šīʿa XII, XIX, XXXVI
Sibāʿ wa bahāʾīm 27
Siddha 112
Ṣifat-i bīnāʾī 2
Ṣifat-i haft dawr-i ğismāniyyat wa rūḥāniyyat 3
Ṣifr-i hazār rang (v. anche Rang) XXXI, XLIX, LI, 29, 30, 32, 168
[Libās-i] Ṣifr-i zabarğad rang 68
[Nūr-i] Ṣifr-i zangar gūn 68
De Signatura 182
Šihābuʾd-dīn Yaḥyà Sohrawardī [šayḫuʾl-Išrāq] (v. anche Sohrawardī) XLIV
Siḥr (v. anche ʿAzāziʾīl) 75
Silburn L. 51
Siloam (v. anche Česmé-yi Salwān) 133, 134
Silsila-yi nūrīn 55
Sīm 82
Simā 157
Simon Mago 75
Ṣimṣūm 9
Sīn 32, 33, 34, 59, 226
Sīnāi (v. anche Ṭawr-i Sīnā) XXXI, 124, 130, 131, 132
Sind 80
Sindbād XII, XXXIII
Sindī 96, 146
Siqlābī XXIV, 96
Šīr (Šēr) XV, 83
Ṣirāṭ L, 170
Ṣirāṭuʾl-mustaqīm 92
Siria 23
Širk L, 192
Sirr-i āsmān 225
Šīṯ (v. anche Seth) 226
Śiva XXVII, LII, 51, 179
(= Parasaṃvid) 30
Siyāsat-nāmé XXXIII
Škand Gumānīk Vičār 8, 94, 111
Šnīdan (Šnūdan, Šnāyīdan, Šnāyīnīdan) XXI

Sohrawardī (v. anche [Šayḫ], Šihābu'd-dīn Yaḥyà S.) XLI, XLVI, XLVII, XLIX, 12
Soma 133
Soma-cakra XXXI, 132
Somānanda XXVIII
Some Glosses upon the Guhyasamāja 126
La Somme du Grand Véhicule 178
Sonbolé 117
La Sophie Éternelle 178
Sōšyans (v. anche Miθra, Saošyant ecc.) XXI, XXII, XXVI, 188, 195
Sougand-i hamé rūḥān 230
Spandarmat 97, 116
Spə(e)ntā Ārmaiti 19, 116
Śrád (Śrád-dadhāmi) 43
Srav XXI
Śrī Aurobindo (v. anche Shri Aurobindo) 195
Srōš (Sraōša) XI, XXI, XXII, 189, 196
S'r'r ʿy r'styy (v. anche Sārār-i rāstī) 62
Steingass F. 26, 62, 105, 143
Die Stellung Jesu im Manichäismus XLIV
Storia del Pensiero Cinese LI, 199
Strothmann R. 65, 80, 90, 141
The Student's Sanskrit-English Dictionary 83
Studien zum antiken Synkretismus 58
Subbūḥ quddūs quddūs subbūḥ 45, 151
Ṣubḥ (Subḥ) XLI
Subḥāna'l-lāhi 18
Śuddha [-tattvāni] 132, 227
Ṣūfī VII, XI, 2, 19, 110, 179
Suġd 81
Suǧūd 209
Ṣuḥbat 100, 123
Sukhavatī XVIII
Śukra 126
Sūkṣma 39
Sulāla 206
Sundus wa istibraq (v. Miʿǧar) 19
Sunna[t] 147

Śūnya (v. anche Ṣifr...) XXXI, LI, 29, 177
Sūra[t] 19, 46, 68, 71, 72, 73, 75, 182, 206, 229
Ṣūrāʾīl LIV, 51
Sūra ṣād 74, 75
Ṣūrat 69, 94, 96, 206, 226
Sūratᵘ Ibrāhīm 229
Ṣūrat-i fāṭir 40
Sūratu ĀlʿImrān 185, 186
Sūratuʾl-anfāl 186, 188
Sūratuʾl-anʿām 186, 188
Sūratuʾl-aʿrāf 186, 188
Sūratuʾl-baqara 185, 186, 187
Sūratuʾl-ğamʿat 226
Sūratuʾl-ḥadīd 226
Sūratuʾl-ḥiğr 68, 226, 229
Sūratuʾl-inṣāf 226
Sūratuʾl-māʾ 186
Sūratuʾl-māʾida 186, 188
Sūratuʾl-taġābūn 226
Sūratuʾn-nisāʾ 186, 188
Sūratuʾr-raʿd 229
Surr-i āsmān 225
Suṣumnā XXXI, XLII, 17, 58, 130, 131, 137, 213
Ṣuwaruhum ʿan ṣūratihi 89
Swat XXVIII

Ṭā 12, 14
Taʾaḫḫur, Taḫalluf 88, 141, 164
Ṭabaqa[t] 217
Ṭabaqat al-ʿard XXXVIII, XLVI
Ṭabaqat aṭ-ṭūl XXXVIII, XLVI, 12
Ṭabaqa-yi āsmān XLIV
Ṭabaqa-yi zamīn XLIV, 170
Tābeš (v. anche Dameš...) 42
Tābeš-i ḫʷoršīdī 40, 54, 170, 226
Tābeš-i ilāhī 42, 160, 165, 167
Tahattuk (?) 72, 74
Taḫtegāh-i īzadī (v. anche Sarīr-gāh-i īzadī, ʿArš, Dargāh) 40
Tʾai-huang Lung 149

T'ai shang su-ling ta-yu miao-ching 149
Tāla LIV
Ṭalaq-i muṭlaq 157
Tālī (v. anche Sābiq) 8, 32, 99
Ṭālib (Abū) al-Aṭlāb LIV, 34, 35, 49
Ṭālib ibn ʿAbdi'l-lāh 23
Talwiḥāt XLI, 195
Tamām (v. anche Siddha) 109, 112, 212
Tamannà XXX, 69
Tanhā 110
Tantra VIII, XXIX, XXXI, LI, LII, 58, 61, 227
Tantrasāra (v. anche Essenza dei Tantra) XXIX, 6, 10, 46, 78, 102, 104, 110, 169
Tapas 42, 165
Taqarrub 108
Taqiyya VIII, XI, XII, XX, XXXIX, 22, 203
Tarğumān 165
Taʿrīf-i « man » 133
Tarīm XVIII
Ṭarṭūs 81
Taṣawwuf 131
Tasbīḥ 61, 89, 170
Tasbīḥ-gūyān 61
Tašdīd 59, 225
Taṣdīq 50, 68
Tathāgata XVIII, LIV, 14, 25, 65, 203
[at-]Ta'ūm 165
Ṭa'ūs (v. anche Mār) XL, 95, 98, 129, 155, 156
Ṭawāf 53, 149, 188
Tawba 222
Tawḥīd XXXVI, L, 89, 132, 187, 192
Ta'wīl (v. anche Awwala) XXXVI, 8, 46, 68, 69, 72, 108, 132, 147
Ta'wīlāt-i Golšān-i Rāz 30, 138
Ta'wīl-i bāṭin XXXVII, 185
Ṭawr-i Sīnā (v. anche Sīnāi) 131, 138
Taxila XXVII
Tāzīdan 105
Ta-zig (= Tāğīk) XXIX
Tāziyāné (v. anche Barq) 104, 115

Taᶜziyyāt 213
Tebe 103
Tēixos autóphyton (v. anche Barzaḫ) 30
Teleh 168
Ṭelesma XLVII
Le Temps Cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme 80, 87, 90, 141
Teodoro bar Konāy XLIV
Terra Beata et Lucida (v. Ch'ing t'u, Rūḥābād ecc.) L, 32
Terre Céleste et Corps de Resurrection XLI, LII, 14, 19, 127, 133
Texts and Studies 191
Tibet XIX, XXIV, XXVI, XXVII, XXVIII, 80
Tibetan Painted Scrolls 25
Tīġ-i safīd 140
Tilaka 9
Tir na-n-Og (v. Terra Beata et Lucida) L
Tito di Bostra 39
Toḫm 212
Tommaso 191
Tōrāh 132
[La] Tradizione Ermetica 182
Transoxiana XVIII
Trika (Pratyabhijñā) XXVII, XXXVI, 103
Trilogie Ismaélienne 30, 226
Tsoṅ k'a pa 14
Ṭūbà 50, 60
Tucci G. XLI, LII, 25, 29, 40, 65, 126, 131, 178
Tung-fang Kung 149
Tūrānšāh XXVII
Ṭurfatu'l-ᶜayn 122
Turīya 126
Turkestān 80, 119
Ṭuyūr 83
Ṭuyūr-i Ibrāhīm 125
ṬWRSINA (= Ṭawr-i Sīnā) XXXI, 131

Uḍḍiyāna (Urgyan) XXVIII
Ulfat (v. Alif) 10

[Sayyid] Ulfat-Šāh 230
Ummahāt (davāzdah) XLV, XLIX, LIII, 3, 12, 34, 116, 144, 169, 192, 199
ʿUmmān / ʿAmmān (?) 81
ʿUmmār 87
Ummuʾl-Kitāb VIII, IX, X, XI, XIII, XIV, XVII, XVIII, XIX, XX, XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXIX, XXXI, XXXII, XXXIII, XXXIV, XXXV, XXXVII, XXXVIII, XXXIX, XL, XLII, XLIII, XLV, XLVI, XLVII, XLVIII, XLIX, LI, LII, LIV, 2, 4, 22, 23, 27, 29, 30, 31, 34, 39, 40, 41, 46, 49, 58, 61, 68, 72, 82, 83, 88, 94, 96, 98, 99, 101, 109, 110, 116, 117, 126, 127, 129, 130, 134, 149, 155, 160, 163, 170, 185, 188, 192, 203, 209, 210, 211, 213, 214, 217, 221, 222, 225
Ummuʾl-muʾminīn (v. anche Āmina, Emmē d-ḥayyé) 5
Unmeṣa, Unmīlana 58
Upaniṣad 12, 39, 104, 117, 126, 182
Upaniṣad antiche e medie XLII, 104, 165
Upāya 88, 210
Ūrdhva 103
Ūrdhvaretas XXX, 103, 104
Urvar (v. anche Giyā, Nabātāt), XXV, 27, 84
Urvar-o nabātāt XXXVIII, 82, 203
Urwus 27
Ušahin 195
Ušētar (Ošēdar) (v. anche Našēdar) XI, XXI, XXII, 188, 192
Ušētar-māh XXI, XXII, 188
Ušētar-tābān XXII
Uštur (v. anche Abğad, Gamāl, Gīmel) XX, 10, 230
ʿUṯman b. Maʿẓūn (= fatḥ) 107
Utpala XXVIII
Uzayarin 195

Vāc (v. anche Vak) 126
Vāhana LIV
Vah-iš[ta] 26
Vahman Narīmān 55
Vahuman yašt 189
Vajra 104
Vajradhara (rDo rje ạcʾan) 29
Vajradhātu 29

Vajrasattva XLIII, LII, 89
Vajrayāna X, XI, XIII, XVIII, XXIV, XXVI, XXVII, XXIX, XXX, XLIII, 29, 39, 51, 61, 102, 103, 110, 127, 138, 152
Vak (v. anche Vāc) 26
Vākyapadīya 15
Valentino XXXIII
Vāmācāra XXIX, 96, 102
Varṇa 30
Vartišnīh 127
Vāsanā 67
Vasugupta XXVIII
Vazra 104
Veccia Vaglieri L. XVII
Veda 195
Vedanta 12
Vēh 26
[La] vieille route de l'Inde de Bactres á Taxila XXVI
Vijñānabhairava 61, 102
[Le] Vijñāna-Bhairava 51
Vimalaprabhā 138
Vimarśa (v. anche Prakāśa) 47
Viṣṇu 179
Vispē ratavō XXIII
Visprat XXIV
Viśuddha-cakra XXVI
Viveka 9
Vohuman (Vahman) (v. anche [al] ᶜAql al-faᶜᶜāl, Bahman, Salmān, Vohu Manō) 97
Vohu Manō, Vohu Manah (Bahman) XI, XLVI, 12, 15, 41, 116, 127, 196
Vṛtra 5
Vyūha 89

Waḥī (v. anche Rūḥ-i waḥī) 137, 165, 173, 222
Waḥī-o dameš-o mizāğ-i ilāhī 148
Waḥī-o mizāğ-i ilāhī 160
Waḥī-o tābeš-i ilāhī 165
Waḥī-yi ilāhī 105, 122, 160
Waḥī-yi mazīğ 174
-yi ᶜankūrī/ᶜaškūrī 174

Waḥī-yi wuḍūḥ-ār (v. Rūḥ-i waḥī-yi wuḍūḥ-ār) 122
Waḥī wa dameš-i ilāhī 145
Wakhān XV, XXVIII
Walāyat (v. anche Hamsāyegī) 21, 25, 26, 27, 158
Waldschmidt E. XLIV
Walī az-zamān (Waliyyuʾz-zamān) 25, 185
Waʾl-Qurāni 75
Waqt-i waʿda 160
Was 26
Waš (v. anche Vah-iš[ta]) 26
Waṣī XXIII, 5, 8, 62, 108, 146, 187, 222
Wasīʿuʾ-maqālat 2
Waṣiyyān-i peyġambaran 148
Waškardé 26
Waṣlat-i īzadī 40, 54, 170, 226
Waṣlat-o mehr (mohr) 216
Waswās-i ḥissiyya 174
Waxšyā (v. anche Waš) 26
Wehr H. XXIII
[Das] Weltbild der Iranier 114
v. Wesendonk O. G. 114
West E. W. XXI, XXV
Widengren G. 7, 55, 62, 74, 85, 99, 103, 114, 159, 191
Wildān 23, 60, 170
Wird 109
Wuḍūḥ-ār (v. anche Rūḥ-i waḥī-yi wuḍūḥ-ār) 111, 122

Xrōštag (v. anche Padvāxtag) 58, 117, 193
Xrōstag and Padvāxtag, Call and Answer 117
Xšaθra Vairya (Šaθrevar) 196
Xvaniraθ 127
Xᵛarənāh 104, 152
Xᵛarr 126
Xvāstak (Ḫʷāsté) 146

Yāğūg-o Māğūg (Gog e Magog) 91
Yaḥyà 22
Yama (v. anche Yamšēt, Ġamšīd ecc.) 213
Yamāntaka 203

Yamšēt (Yimō Xšaētah) (v. anche Ǧamšīd) 26, 121, 213
Yār 127
Yašt 127, 152, 189
Yaθā ahū vairyō, ecc. XXII
Yatīm (v. anche Aitām, Fatḥ, Ǧadd, Ḫayāl) 35, 107
Yaṯrib 186
Yazīdī XI, XXXV
Yazišn 195
Yemen 186
Yesōd ᶜōlām (v. anche Ṣedeq) XLVII
Yggdrasil 133
Yimō [Xšaētah] (v. anche Ǧamšīd, Yama, Yamšēt) 213
Yišōᶜ Zīwā (v. anche Gesù) XLIV, 127
Yoga XI, XVIII, XXVI, XXVIII, XLII, XLV, 112
Yogācāra LII
Yomġan XIII
Yuga 39
Yūnān[-ī] XXXIV, 81, 146

Zabān-i nāṭiqa 42
Zabūr 3
Zaccaria 213
Zaddīq (v. anche Ardā[vēft], Díkaios, Ižgand) XXIII, 62
Ẓāhir 8, 10, 68, 69, 72, 81, 192, 225
Ẓāhir wa bāṭin 96
Zahruʾl-Maᶜānī 88
Zāk 81
Zaki Saᶜād 103
Zām 19
Zamīk 19
Zamīn (= del) XXXVIII, 175
Zamīn-i ᶜālam-i bozorg 17, 99
Zamīn-i ᶜarṣat-i qiyāmat 17
Zamīn-i del 177
Zamīn-i maġz 177
Zamīn-i safīd LI
Zamyād Yašt 213
Zamzam 201
Zan-čehré 215

Zan-i čehregī 123
Zang 80
Zangār-gūn 42
Zangar-ḫʷoré (Z.º-ḫʷordé-yi ḫūré) 125
Zangī[-yān] 80, 123, 169
Zan-i nīk čehré 92
Ẓann-o tamannà 105
Zar 134
Zaraθuštra (v. anche Zartušt) XXII, 192
Zarubin I. XV
Zartušt (v. anche Zaraθuštra) 188
Zaryūn (v. anche Sabz-o z.) XXV, 134
Zat-spram 26
Ẓāʿūn (?) 81
Zendān-i del 45
Zīnhār (Zenhār) 34, 44, 77
Zīnhār-o amānat 77, 145
Zīvar-o dānīd 101, 103
Zīwāné 39
Zohar 133
Ẓuhūr[at] L, 25, 37, 79, 175, 216, 221
Ẓuhūrat ḏatiyya 226
Ẓuhūrāt-i ʿankūrī 69
Ẓuhūr-i ilāhī 25, 43, 51, 78, 112, 123, 125, 130
Ẓuhūr-i Qāʾim 21
Ẓuhūr-i rūḥ-i roušanī-yi Ǧibriʾīl 139
Zycha 170

NOTA BIBLIOGRAFICA

(Sono comprese le opere citate nella Nota Introduttiva e nei Commenti alle Questioni dell'U. K., oltre lavori di opportuna consultazione.)

Abhinavagupta, *Tantrasāra* (v. Bhattacaryya B., Gnoli R., Pandeya K.);

S. Agostino, *Contra Faustum*, ed. Zycha J. (nel *Corpus Script. Ecclesiastic. Latin.*);*Epistola del Fondamento*, in *Contra Epistula Fundamenti* (v. Migne, *Patrologia, Series Lat.*, Paris 1844-1855);
Opus infectum contra Iulianum (v. Migne, 44, 641, *Patrologia, Series Lat.* ecc.);

Alessandro di Licopoli, *Contra Manichaeorum opiniones* (ed. Migne, v. *Patrologia, Series Latina* ecc.);

Alfaric P., *Les Écritures Manichéennes, I, Vue Génerale, II, Étude Analytique*, Paris 1918;

Allberry C.R.C., *A Manichaean Psalmbook*, Stuttgart 1938;

Amūzgār H., *Farhang-e Āmūzgār*, Tehrān 1332 H.S./1953;

Andreas F.C. - Henning W., *Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan, I-III*, Berlin 1932-1934 (*Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* 1932-1934);

Anklesaria T.D., *Dânâk-u Mainyô-i Khard*, etc., Bombay 1913;
Bundahišn (« *Gran* »), ed. Bombay 1908;
Dātastān-i Dēnik (ed.), Bombay (s. d.);

Apte Sh., *The Student's Sanscrit-English Dictionary*, Poona 1890;

Avalon A. (edit.), *Kūlārṇava tantra*, London 1917;
Pādukāpañcaka, London 1913;
Ṣaṭcakranirūpaṇa, London 1913;
Tantrarāja tantra, London 1920;

Avicenna (ibn Sīnā), *Qiṣṣat al-ġurbat al-ġarbiyya* (v. H. Corbin, *Avicenne et le Récit Visionnaire*, Paris 1964);
Qiṣṣat Ḥayy ibn Yaqẓan (v. H. Corbin, *Avicenne* ecc.);

Bailey H. W., *Zoroastrian Problems in the Ninth Century Books*, Oxford 1943;

Bang W., *Manichaeische Hymnen* (*Le Muséon* 38/1925 pp. 1-55);

Bartholomae C., *Altiranisches Wörterbuch*, Strassburg 1904;

Baur F.C., *Das Manichäische Religionssystem*, Tübingen 1831, rist. Leipzig 1926;

Bausani A., *Appunti sulle origini religiose delle metafore parola-luce*, in « *Studî e materiali di Storia delle Religioni* », Bologna 1955;

Persia Religiosa, Milano 1959;
S. Giovanni Battista e Zaccaria in tre drammi popolari persiani inediti della collezione Cerulli, Acc. Nazionale dei Lincei, Roma 1964;
Storia della Letteratura Persiana, Milano 1960;
Testi religiosi zoroastriani, Milano 1957:

Bedjan P. (edit.), *Acta Thomae*, in *Acta Martyrum et Sanctorum*, Paris-Leipzig 1892;

Beeson C.H., *Hegemonius - Acta Archelai*, Leipzig 1906 (*Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*), *Berlin Akad.*, vol. XVI;

Bevan A.A., *The Hymn of the Soul contained in the Syriac Acts of St. Thomas*, Cambridge 1897 (*Text and Studies*, vol. V, n. 3);

Bhagavad-gītā (*La*), testo e trad. di Emile Senart, Paris 1944;
idem comm. da Shri Aurobindo, Paris 1947;

Bhartṛhari *Vākyapadīya Brahmakaṇḍa*, ed. Biardeau (v.);

Bhattacaryya B. (ed.), *Guhyasamājatantra or Tathāgataguhyaka*, Baroda 1931;
(ed.), *Jñānasiddhi*, in *Two Vajrayāna Works*, Baroda 1929;
(ed.), *The Tantrasāra of Abhinavagupta*, Bombay 1918;

Biardeau M., *Bhartṛhari, Vākyapadīya Brahmakaṇḍa avec la vṛtti de Harivṛṣabha etc., trad. introd. et notes*, Paris 1964;

Ridez J. - Cumont F., *Les Mages hellénisés*, Paris 1938;

Böhme J., *De Signatura Rerum*, in *Alle Theosophische Schriften* (ed. Gichtel), Amstelodamii 1682, Hamburg 1715;

Bundahišn (ed. Justi F.), Leipzig 1868;

Bundahišn (« *Gran* ») (ed. Anklesaria), Bombay 1908;

Burkitt F.C., *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925;
Early Eastern Christianity, London 1904;
Xrōstag and Padvāxtag, Call and Answer, in *The Journal of Theological Studies*, London 1935;

Carelli M., *Lamaismo*, Torino 1952;
Sekoddeśaṭīkā (ed.), Baroda 1941;

Chabot J. B., v. *Jacobus Edessenus*;

Chavannes E. - Pelliot P., *Xrostag et Padvaxtag*, in J.A., dic. 1911;

Christensen A., *L'Iran sous les Sassanides*, Copenhague 1936;

Colpe C., *Der Manichäismus in der arabischen Überlieferung* (*Dissertation zur Erlangung des Doktogrades der philosophischen Fakultät der Georg-August-Universität zu Göttingen*), Göttingen 1954;

Conze E., *Abhisamayālaṅkāra* (ed.), Roma 1954;
Aṣṭādaśasahāsrikā-prajñāpāramitā, Roma 1954;
Buddhismo, in *Le Civiltà dell'Oriente*, vol. III;

Corano, ed. egiziana (*Muṣḥaf al-malik*), pubb. al Cairo 1342-1924; la traduzione dei passi citati è stata fatta da noi e corretta dal Prof. A. Bausani;

Corbin H., *Avicenne et le Récit Visionnaire, Tome I et II*, Paris 1964;
De la Gnose antique á la Gnose Ismaélienne, Acc. Naz. Lincei, Congr. Volta 1956;

Histoire de la Philosophie Islamique, Paris 1964;
L'Imagination Créatrice dans le Soufisme d'Ibn ᶜArabi, Paris 1958;
L'Interiorisation du sens en herméneutique soufie iranienne, in *Eranos Jahrbuch*, XXVI, Zürich 1958;
Le « Livre du Glorieux » de Jābir ibn Ḥayyān, trad. & comm., in *Eranos Jahrbuch*, XVIII, Zürich 1950; (v. Kraus P.)
Le Livre Réunissant les deux Sagesses (ed. del *Kitāb-e Jāmiᶜ al-Ḥikmatain*), Téhéran 1953;
Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Shihābaddīn Yahyà Sohrawardī;
(*Op. Metaph. et Mystica*), I, Istanbul 1945;
(*Op. Metaph. et Mystica*), II, Paris 1952;
Physiologie de l'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien, in *Ombre et Lumière*, Bruges 1961.
Le Récit d'Initiation et l'Hermétisme en Iran, in *Eranos Jahrbuch, XVII*, Zürich 1950;
Le Livre des Pénétrations Métaphysiques (ed. di Mollā Ṣadrā, *Kitāb al-Mašāᵓir*), Téhéran-Paris 1964;
La Sophie Éternelle, in *Revue de la Culture Européenne*, Paris 1953;
Le Temps Cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme, in *Eranos Jahrbuch*, Zürich 1952;
Terre Céleste et Corps de Résurrection, Paris 1960;
Trilogie Ismaélienne, Paris-Tehrān 1961;
Abū Yaᶜqūb Sejestānī: le Livre de Sources (Kitāb al-Yanābiᶜ)
Sayyīd-nā al Hosayn ibn ᶜAlī: Cosmologie et Eschatologie;
Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Maḥmūd Shabestarī;

Corbin H. - Moᶜin M. (edit.) *Nīšāpūrī (Muḥammad ibn Sorḫ), Andar taᶜrīf-i « man »*, in *Šarḥ-i qasidaᵓi Abūᵓl-Haitam Gorgānī*, Tehrān 1955;

Cumont F., *Adamas, génie manichéen*, in *Mélanges offerts á Louis Havet*, Paris 1909;
Les Mystères de Mithra, Bruxelles 1913;
Recherches sur le Manichéisme, I, La cosmologie manichéenne d'après Théodore bar Khoni, Bruxelles 1908;

Danielou A., *Yoga - The Method of Reintegration*, New York 1955;

Dātastān i Dēnīk, di Manučihr (ed. Anklesaria), Bombay (*sine data*);

Dēnkart (v. Madan);

Dieterich A., *Eine Mithraliturgie*, Leipzig 1903;

Dieterici F., *Die Philosophie der Araber im IX und X Jahrhundert, I-XI*, Berlin 1858/66;

Dionigi l'Areopagita, *De coelesti hierarchia* (v. Migne, *Patrologia, Series Graeca*, Paris 1844);

Duchesne-Guillemin J., *La Religion de l'Iran ancien*, Paris 1962;

Dumézil G., *Les Dieux des Indo-européens*, Paris 1952;
Jupiter, Mars, Quirinus, essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome, Paris 1941;
Mitra-Varuna (Essai sur deux Représentations Indo-européennes de la Souveraneté), Paris 1948;
Naissance d'Archanges (Essai sur la formation de la théologie zoroastrienne), Paris 1945;

Eddadigte, København 1951;

Eliade M., *Le Yoga, Immortalité et Liberté*, Paris 1954;

Epifanio da Salamina, *Panarion adversus omnes haereses* (v. Migne, *Patrologia graeca,* XLI-XLIII; v. Holl K.);

Evola J., *La tradizione ermetica,* Bari 1931;

Falk M., *Il Mito Psicologico nell'India Antica* (*Memoria della Reale Accademia dei Lincei,* vol. 336, Scienze Morali), Roma 1939;

Ferdousī, *Šāhnāmé,* ed. Berūḫīm, Tehrān 1099;

Filippani-Ronconi P., *Il Buddhismo,* Napoli 1959;
Il Libro dello Scioglimento e della Liberazione (trad. del *Kitāb-e Gošāyeš wa Rahāyeš*), Napoli 1959;
Note sulla costruzione del maṇḍala, con riferimento al primo capitolo del Guhyasamājatantra, in Annali I.U.O., Napoli 1959;
Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell'Ummuʾl-Kitāb, in *Annali I.U.O.,* Napoli 1964;
Religioni dell'India, Napoli 1965, 2 voll.;
Storia del Pensiero Cinese, Torino 1964;
Upaniṣad Antiche e Medie, Torino 1959-61, 3 voll.;

Flügel G., *Kitāb al-Fihrist,* Leipzig 1871;
Mani, Leipzig 1862;

Foucher A., *La vieille route de l'Inde de Bactres á Taxila* (*Mémoires de la Délégation Archéologique Française en Afghanistan*), Paris 1947;

Furlani G., *L'antidualismo dei Yezidi, Orientalia,* XIII, 1944;
Il Pavone e gli ʿUtrē ribelli presso i Mandei e il Pavone dei Yezidi, Studî e Mater. di Storia d. Relig., XXI, 1948;
Religione dei Yezidi, Bologna 1932;
I santi dei Yezidi, Orientalia, N.S., v, 1936;
Testi religiosi dei Yezidi, Bologna 1930;
Sui Yezidi, Riv. St. Orient., Roma 1932;

Geiger B., *Die Aməša Spəntas,* Wien 1916;

Geldner K.F., *Avesta, the Sacred Books of the Parsis,* Stuttgart 1896;

Gershevitch I., *The Avestan Hymn to Mithra,* Cambridge 1959;

Getty A., *The Gods of Northern Buddhism,* Oxford 1914;

Gherāṇḍa-saṃhitā (*Hindī-ṭīkā-sahitā*), Chowkhamba Series, Varanasi 1963;

Gilgit Buddhist Manuscripts, edited by Nalinaksha Dutt &ct., voll. I-IV, Srinagar 1939;

Gīlī [al-Ğīlānī] (ʿAbduʾl-Karīm), *Kitāb al-Insān al-Kāmil,* al-Qāhira 1304 H.;

Girīsh Chandra Vedāntatīrtha, *Kulachūḍāmani Tantra* (ed.), Calcutta-London 1915;

de Glasenapp, *Buddhistische Mysterien,* Stuttgart 1940;
La Philosophie Indienne, Paris 1951;

Gnoli G., *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo* (*Annali d. Istituto Univ. Orientale*), Napoli 1962;

Gnoli R., *Essenza dei Tantra* (trad. del *Tantrasāra* di Abhinavagupta, v.), Torino 1960;
Vāc. Passi scelti e tradotti del Parātrimśikāvivaraṇa (*Rivista degli Studî Orientali*), Roma 1959;

Götze A., *Persische Weisheit in griechischem Gewande. Ein Beitrag zur Geschichte der Mikrokosmos-Idee* (*Zeitschrift f. Indologie u. Iranistik* 1923);

Gran Papiro Magico di Parigi, n. 574 du Supplément grec de la Bibliothèque Nationale (v. Dieterich, *Eine Mithraliturgie* etc.);

Grierson G.A., *Ishkashmi, Zebaki and Yazghulami, an Account of three Eranian Dialects* (Prize Publ. Fund - Royal Asiatic Society), London 1920;

Guénon R., *Les États multiples de l'Être,* Paris 1932;
L'Uomo e il suo divenire secondo il Vedānta (trad.), Bari 1937;

Hāfiẓ (Ḫ^{v}āgè Šamsu'd-dīn Muḥammad), *Dīwān,* ed. Qazwīnī, Tehrān (senza data);

Handwörterbuch des Islams, Leiden 1941;

Hariprasad Sastri, *Advayavajrasaṃgraha* (ed.) Baroda 1927;

von Harnack A., *Marcio: Das Evangelium vom fremdem Gott,* 2ª ed., Leipzig 1924;

Hartman S.S., *Gayomart, Étude sur le syncretisme dans l'ancien Iran,* Uppsala 1953;

Haug M., *Die fünf Gāthā's oder Sammlungen von Liedern und Sprüchen Zarathustra's, herausg., übers. u. erklärt,* Leipzig 1858;

Hávamál (v. *Eddadigte*);

Henning W., *Geburt und Entsendung des manichäischen Urmenschen* (*Nachrichten d. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Phil.-hist. Klasse), 1933;
Ein manichäischer kosmogonischer Hymnus (*Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen,* Phil.-hist. Klasse), 1932;
Ein manichäisches Bet- und Beichtbuch, Berlin 1937;
Zum zentralasiatischen Manichäismus (*Orientalistische Literaturzeitung*), 1934;

Hodgson M.G.S., *The Order of Assassins,* the Hague 1955;

Hoffmann H., *Die Religionen Tibets,* Freiburg-München 1956;

Holl K., *Die handschriftliche Überlieferung des Epiphanius* (*Texte u. Untersuchungen,* XXXVI, ii), Leipzig 1910;

Humbach H., *Die Gathas des Zarathustra, I/II,* Heidelberg 1959;

Iḫwan aṣ-Ṣafà (Enciclop.) (*Rasā'il I. aṣ-Ṣ.*), al-Qāhira 1347 H. (v. Dieterici F.);

Ivanow W., (limitatamente alle opere di riferimento e studio per il presente lavoro v. « Bibliographical Notice » in *The Alleged Founder etc.,* pp. xiii-xv, e, per le altre opere, v. *Studies in Early Persian Ismaelism,* pp. ii-iii),
The Alleged Founder of Ismailism, Bombay 1946;
Brief Survey of the Evolution of Ismailism, Bombay 1952;
Early Shi'ite Movements (JBB.RAS), 1941;
A Guide to Ismaili Literature (Prize Publ. Fund Series of the RAS), London 1933;
An Ismaili Interpretation of the Gulshan-i Raz (*Journal of the Bombay Branch of the RAS*), Bombay 1932;
Ismailis and Qarmatians (JBB.RAS), 1940;
Kalami Pir, or Haft Babi Sayyid Nasir (Islamic Res. Ass. Series), Bombay 1935);
Nasir-i Khusraw and Ismailism, Bombay 1948;
* *Notes sur l'Ummu'l-kitab des Ismaéliens de l'Asie Centrale* (*Revue des Études Islamiques*), Paris 1932;

«*Six Chapters*» *of Nasir-i Khusraw etc.*, Bombay-Cairo 1949;
Studies in Early Persian Ismailism, Bombay 1955;
True Meaning of Religion (Risala dar Haqiqat-i Din, by Shihabu'd-din Shah al-Husaini, Islamic Res. Assoc. Series), Bombay 1933;
The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts, Bombay 1953;
Two Early Ismaili Treatises (Islamic Research Ass. Series), Bombay 1933;
* *Ummu'l-kitab* (ed.) (*Der Islam*), Berlin 1936;

Jackson A.V.W., *Researches in Manichaeism*, New York 1928;

Jacobus Edessenus (Iacobus E.), *Hexaemeron seu in opus creationis libri septem* (ed. J.B. Chabot, 1928 - in *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Syri, Textus Ser.*, 2: T. 56, Textus);

Jaideva Singh, *Pratyabhijñāhṛdayam, Saṃskṛta Text with English Translation and Notes*, Delhi, Patna, Varanasi 1963;

Jhavery M.B., *Comparative and Critical Study of Mantashastra*, Ahmedabad 1944;

Jonas H., *Gnosis und spätantiker Geist* (*Forschung zur Religion u. Literatur d. Alten und Neuen Testaments herausg. von R. Bultman u. H. Gunkel N.F.*, Bd. XXXIII), Göttingen 1934;

al-Kaššī, *Maʿrifat aḫbār ar-riǧāl*, Bombay 1317 H.;

Kraus P., *Jābir ibn Ḥayyān, Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam* (*Mémoires de l'Institut d'Egypte*, vol. 44-45), Le Caire 1942-43;

Krishnamāchārya (Embar), *Tattvasaṃgraha* (ed.,) 2 voll., Baroda 1926;

Lamotte E., (limitatamente alla bibliografia interessante gli argomenti della presente opera)
Sandhinirmocanasūtra, trad. franç., Louvain 1935;
Somme du Grand Véhicule, trad. franç., Louvain 1938;
Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse (*Mahāprajñāpāramitā-śāstra*), trad. franç., Louvain 1944-49;

Lidzbarski M., *Ginzā, der Schatz oder das grosse Buch der Mandäer*, Göttingen-Leipzig 1925;
Mandäische Liturgien, Berlin 1920;

Luria (aškenāzi rabbī Yiṣḥaq «Arī»), *ʿĒmeq ha-Melek*, Amstelodamii 1648 (esposizione del sistema di L. dovuta a Naftālī Hirsch Bacharach) (v. anche Scholem G.);

Madan D.M., *The complete text of the Pahlavi Dinkard*, I-II, Bombay 1911;

al-Maǧlisī (Moḥ. Bāqer), *Biḥar al-Anwār*, voll. I-XXV (ed. al-ḥaǧǧ Moḥ. Ḥasan al-Eṣfahānī), Tehrān 1303-15 H.S.;

Maspero H., *Les Procedés de «nourrir le principe vital» dans la Religion Taoïste Ancienne* («*Journal Asiatique*» avril-juin 1937);
Le Taoïsme, Paris 1950;

Massignon L., *Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islām iranien*, Tours (Paris) 1934;

Max-Müller F., *The Sacred Books of the East*, voll. XXVII & XLVII, Oxford 1897;

de Menasce J.P., *Une Apologétique mazdéenne du IX siècle: «Škand-Gumānīk Vičār». La solution décisive des doutes,* Fribourg en S., 1945;
Une Encyclopedie mazdéenne: le Dēnkart, Paris 1958;

Messina G., *Cristianesimo, Buddhismo, Manicheismo nell'Asia Antica,* Roma 1947;
Un Libro Escatologico Persiano, «Ayātkār i Žāmāspīk», Roma 1939;

Migne J.P., *Patrologia, cursus completus,* Parisii 1844-66;
(*Series Latina* 1844-55; *Series Graeca* 1855-66);

Minorsky V., *Études sur les Ahl-i Haqq, Rev. d. Religions,* XCVII, n. 1, 1928;
Materialy dlja izučenija persidskoj sekty «Ljudi Istiny» ili «Ali Ilahi», Moskva 1911 (*Trudy po vostokovedeniju izdavaemye Lazarevskim Institutom,* XXXIII);
Notes sur la secte des Ahlé-Haqq, Paris 1922;

Mitchell C.W., *S. Ephraim's Prose refutations of Mani, Marcion and Bardaisan,* London-Oxford 1912;

Moᶜin M., *Mazdayāsnā wa taʾṯīr-e ān dar adabiyyāt-e pārsī,* Tehrān 1326 H.S.;

Muḥyīʾd-dīn Ibn ᶜArabī, *Kitāb al-futūḥāt al-makkiyya,* al-Qāhira 1329 H. (v. anche Corbin, «*Ibn ᶜArabi*» etc.);

Müller F.W.K., *Handschriften-Reste in Estrangelo-schrift aus Turfan, Chinesisch-Turkistan,* Berlin 1904 (*Abhdl. d. preuss. Akad. d. Wissenschaften*);
Sogdische Texte, I, Berlin 1912, id.;

Nafisī S., *Kitab-i Gushaʾish wa Rahaʾish by Nasir-i Khusraw* (ed.), Leiden 1950 (v. Filippani-Ronconi P., trad.);
Sairuʾl-ᶜibād ilāʾl-maᶜād (v. Sanāʾī) (ed.), Tehrān 1316 H.S. / 1954;

Nāṣir-i Ḫosraw, *Kitāb-i waǧh-i dīn* (ed. Kaviani), Berlin 1343 H. (per le altre sue opere interessanti gli argomenti del presente lavoro v. Corbin H., Nafisī S., Filippani-Ronconi P., Ivanow W.);

Nyberg H.S., *Die Religionen des Alten Iran,* Leipzig 1938;

Pagliaro A. - Bausani A., *Storia della Letteratura Persiana,* Milano 1960;

Pandeya (Kanti Chandra), *Abhinavagupta. An Historical and Philosophical Study. Revised edition* (Chowkhamba Skrt. Series), Varanasi 1963;

Parātriṃśikā (v. Gnoli R.);

Pestalozza U., *Appunto sulla vita di Mani* (*Rendiconti dell'Ist. Lombardo di Scienze e Lettere*), Milano 1934;

Polotsky H.J., *Manichäische Homilien,* Stuttgart 1934 (*Manichäische Handschriften der Sammlung A. Chester Beatty*);

Puech H.C., *Frag. Turfān T III* (*Sitzungsberichte d. Preuss. Akad. d. Wissenschaften,* 1933);
Le Manichéisme, Paris 1949;

Qazwīnī (v. Ḥāfiẓ)

de Rachewiltz B., *Il Libro dei Morti degli Antichi Egiziani* (ed. e trad.) Milano 1958;

Reichelt H., *Awestisches Elementarbuch,* Heidelberg 1909;

Reitzenstein R., *Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur,* Heidelberg 1917 (*Sitz.-ber. d. Heidelb. Akad. d. Wiss., Phil.-Hist. Kl.,* 1910: 10);
Die hellenistischen Mysterienreligionen, 3. Aufl., Leipzig u. Berlin 1927;
Das iranische Erlösungsmysterium, Bonn 1921;

Reitzenstein R. - Schaeder H.H., *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland,* Leipzig-Berlin 1926 (*Studien d. Bibliothek Warburg*);

Renou L. et Filliozat J., *L'Inde Classique,* t. II, Paris 1953;

Rezawī Modarres, *Ḥadīqatu'l-ḥaqīqa* (di Sanā'ī), ed., Tehrān 1329 H.S./1950;

Šabestarī (Maḥmūd) *Kanzu'l-ḥaqā'iq* (v. Corbin H., *Trilogie Ismaélienne*);
Ta'wīlāt-e Golšān-e Rāz (idem) (v. anche Ivanow W.);

Šahrazūrī (Šamsu'd-dīn), *Talwīḥāt* (« *Livre des Elucidations* », trad. parziale di H. Corbin in « *Terre Céleste* etc. », v.), lit. Tehrān (*s. data*);

Saleman C., *Ein Bruchstück manichaeischen Schrifttums,* St. Pétersbourg 1904;
Manichaeische Studien I, St. Pétersbourg 1911 (*Mémoires de l'Academie Impériale des Sciences de St. Pétersbourg*);

Sanā'ī (Abū'l-Mağd Mağdūd b. Ādam), *Ḥadīqatu'l-ḥaqīqa* (v. Rezawi);
Sairu'l-'ibād ilà'l-ma'ād (v. Nafīsī S.);
Ṭarīqu't-taḥqīq, Tehrān 1309/1891;

Śaṅkara (v. Swāmi Jagadānanda)

Schaeder H.H., *Urform und Wortbildungen des manichäisches Systems,* Leipzig 1927 (*Vorträge der Bibl. Warburg* 1924-25; pp. 65-157);

Schefer C., *Sefer Nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau etc.,* Paris 1881 (interessante per il Saggio introduttivo su N.Ḫ.);

Schmidt C. - Polotsky H.J. - Böhlig A., *Kephalaia,* Bd. I, Stuttgart 1940 (*Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin*);

Scholem G., *Die Geheimnisse der Schöpfung; ein Kapitel aus dem Sohar,* Berlin 1935;
Bibliographia kabbalistica, Leipzig 1927;

Schrader F.O., *Introduction to the Pāñcarātra,* Adyar 1916;

Sefer ha-Zōhar (v. Scholem, v. Luria);

Sekoddeśaṭīkā (v. M. Carelli);

Shri Aurobindo, *La Bhagavad-gītā* (texte, trad. & comm.), Paris 1947;
On the Veda, Pondicherry 1956;

Silburn L., *Le Vijñānabhairava* (ed. e trad.), Paris 1961;

Snellgrove D.L., *The Hevajra Tantra,* I-II, London 1959;

Sohrawardī (Šihābu'd-dīn Yaḥyá) (v. Corbin H.);

Steingass F., *A Comprehensive Persian-English Dictionary,* London 1947;

Strothmann R., *Gnosis-Texte der Ismaeliten,* Göttingen 1943;

TANTRA (per i singoli T. e testi affini, v. i nomi degli autori, editori e traduttori)
Avalon A., *Ṣaṭcakranirūpaṇa, Pādukapañcaka, Kulārṇava-T., Tantrarāja-T.* ecc.
Abhinavagupta, *Tantrasāra,* v. Gnoli R.
Bhattacharyya B., *Guhyasamāja, Jñānasiddhi*
Carelli M., *Sekoddeśaṭīkā.*

Chowkhamba Series, *Gherāṇḍa-saṃhitā*
Girīsh Chandra Vedāntatīrtha, *Kulachūdamaṇi*
Gnoli R., *Tantrasāra, Parātriṃśikā*
Hariprasad Sastri, *Advayavajrasaṃgraha*
Jaideva Singh, *Pratyabhijñāhṛdaya*
Krishnamāchārya (Embar), *Tattvasaṃgraha I/II*
Naliksha Dutt etc., *Gilgit Buddhist Manuscripts*
Silburn L., *Vijñānabhairava*
Snellgrove L.D., *Hevajratantra*
Tattvasaṃgraha (v. post);

Tattvasaṃgraha (ed. Embar Krishnamāchārya), 2 voll., *Gaekwad's Or. Series*, Baroda 1926;

[*Sarva-Tathāgata-*] *Tattvasaṃgraha,* trad. cinese, *Taishō* nn. 865-6;

Tito di Bostra, *Adversus Manichaeos,* v. Migne, *Patrologia, Series Lat.;*

Tucci G., *Indo-Tibetica,* voll. I-IV, Roma 1935-6;
Minor Buddhist Texts, voll. I-II, Roma 1956-8;
Ratnākaraśānti on Āśrayaparāvṛtti, in *Asiatica,* Leipzig 1954;
Some Glosses upon the Guhyasamāja, in *Mélanges Chinois et bouddhiques,* 1935;
Tibetan Painted Scrolls, voll. I-III, Roma 1948;

UPANIṢAD (i testi citati, salvo la *Māṇḍukya,* ed. Allahabad 1913, sono tratti dalle edizioni e, parzialmente, dalle traduzioni curate da L. Renou e da É. Senart; le traduzioni dei passi sono riportate dalla nostra opera in tre voll., *Upaniṣad Antiche e Medie,* Torino 1959-61, ove sono riferite ulteriori e particolareggiate indicazioni bibliografiche.)

Waldschmidt E. - Lentz W., *Die Stellung Jesu in Manichäismus,* Berlin 1926 (*Abhdl. d. preuss. Akad. d. Wissenschaften*);

West E.W., *The Book of Mainyō-i Khard etc.,* Stuttgart-London 1871 (v. anche Anklesaria);
Pahlavi Texts of the Book of Arda Viraf, the Tale of Gosht-i Fryano, the Hadokht Nask, and some extracts from the Din-kard and Nirangistan, I/II, Glossary and Index (revised by Martin Haug), Bombay-London 1874;
Pahlavi Texts translated by E.W. West, Oxford 1880;

Widengren G., *The Great Vohu Manah and the Apostle of God,* Uppsala-Leipzig 1945;
Hochgottglaube im alten Iran, Uppsala-Leipzig 1938 (Uppsala univ. årskrift, 1938:6);
Mani und der Manichäismus, Stuttgart 1961;
Religionens värld, Uppsala 1945;
The Sacral Kingship of Iran (*Horae Soederblomianea I*), Uppsala 1945;

Wieger L., *Les Pères du Système Taoïste* (*I, Lao-Tzeu; II, Lieu-Tzeu;* III, *Tchoang-Tzeu*), Cathasia, Paris 1950;

Zāt-spram (v. Zaehner R.C.);

Zaehner R.C., *Zurvanica I* (*Bulletin of the School of Oriental Studies, IX,* 1937-39; X, 1940-41).

I N D I C E

Prefazione	pag. VII
Nota introduttiva	» XVII
Introduzione	» 1
Questione I	» 25
Questione II	» 29
Questione III	» 37
Questione IV	» 45
Questione V	» 49
Questione VI	» 57
Questione VII	» 77
Questione VIII	» 101
Questione IX	» 107
Questione X	» 109
Questione XI	» 113
Questione XII	» 115
Questione XIII	» 119
Questione XIV	» 121
Questione XV	» 125
Questione XVI	» 129
Questione XVII	» 137
Questione XVIII	» 143
Questione XIX	» 145
Questione XX	» 151
Questione XXI	» 155
Questione XXII	» 157
Questione XXIII	» 163
Questione XXIV	» 173
Questione XXV	» 177
Questione XXVI	» 181
Questione XXVII	» 185
Questione XXVIII	» 191
Questione XXIX	» 195
Questione XXX	» 199
Questione XXXI	» 203
Questione XXXII	» 209
Questione XXXIII	» 211
Questione XXXIV	» 215
Questione XXXV	» 221
Questione XXXVI	» 223
Questione XXXVII	» 225
Questione XXXVIII	» 229
Registro	» 231
Bibliografia	» 293

Finito di stampare
nella Stamperia Napoletana srl
Napoli